This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

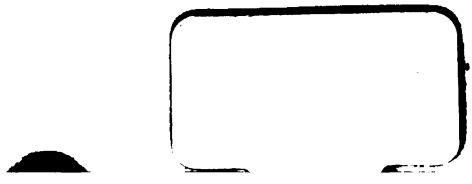
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08161319 6

NEW YORK PUBLIC LIBRARY



# DIE
# HERABKUNFT DES FEUERS
# UND
# DES GÖTTERTRANKS.

6279

EIN BEITRAG ZUR VERGLEICHENDEN MYTHOLOGIE
DER INDOGERMANEN

VON

**ADALBERT KUHN.**

BERLIN,
FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.
1859.

ASTOR LIBRARY
JUN
18
1883
NEW-YORK.
2.
1122.

# Vorwort.

Die nachfolgenden untersuchungen sind die weitere und vollständigere ausführung meines zu ostern 1858 erschienenen programms über die herabholung des feuers, welches in zum theil veränderter gestalt den anfang der hier vorliegenden arbeit bildet. Mein zweck war, durch eine möglichst umfassende behandlung eines einzelnen mythenkreises das vorhandensein der ihn bildenden gleichen grundanschauungen bei den bedeutendsten der indogermanischen völker nachzuweisen und so zu einer genügenden deutung der mythenzüge im einzelnen zu gelangen. Der weg, den ich zur erreichung dieses ziels eingeschlagen habe, war der, dafs ich im grofsen und ganzen von den indischen überlieferungen ausging, weil sie, wenigstens für die hier behandelten mythen, die vollständigsten und zugleich durch ihre durchsichtigkeit zu sicheren resultaten zu führen geeignetsten sind. Die naturanschauung der veden ist oft noch so sehr rein poetische sprache, dafs sie vielfältig erst den keim enthält, aus der sich wirkliche mythen entwickeln; von ihr auszugehen war daher mit nothwendigkeit geboten, da die mythische ausdrucksweise keiner anderen sprache mit solcher klarheit vor uns liegt.

Dadurch mag, wie ich wohl fühle, der gang der untersuchung zuweilen etwas schwerfällig geworden sein, aber die resultate, glaube ich, haben dadurch auch an zuverlässigkeit gewonnen. Wenn man daher diese im grofsen und ganzen anerkennt, so möge man die darstellung im einzelnen nachsichtig beurtheilen und berücksichtigen, dafs, wo es gilt, ein neues feld der wissenschaft anzubauen, gar manche hindernisse erst hinwegzuräumen sind, um raum zu freier bewegung zu gewinnen. Die hoffnung auf diese anerkennung und nachsicht haben seit dem erscheinen meines programms schon manche briefliche mittheilungen befreundeter mitforscher hervorgerufen, denen ich auch zum grofsen danke für mittheilung neuen materials verpflichtet bin. Man wird an den stellen meiner arbeit, wo ich das mitgetheilte benutzte, die namen derselben genannt finden und sehen, wie trefflich dasselbe meist geeignet war, neues licht auf die gewonnenen anschauungen zu werfen. Zu ganz besonderem danke fühle ich mich aber noch meinem freunde, Albrecht Weber, verpflichtet, der aus dem reichen schatze seiner kenntnisse während der arbeit immer neuen stoff zu meinen untersuchungen herbeitrug und nicht wenig zur festeren begründung der aus den vedischen schriften gewonnenen anschauungen beitrug.

Berlin, am 25. august 1859.

**A. Kuhn.**

# Inhalt.

Einleitung s. 1—4.

Herabführung des Agni durch Mâtariçvan 5—6, durch die Bhṛgu's 6 ff. Abstammung des wortes 8—9. Spätere sagen von männern aus dem geschlechte Bhṛgu's, die auf personifikationen des blitzes weisen 10—12. Cyavana und der jungbrunnen 12.

Das zur bezeichnung des feuerraubes verwandte verbum im sanskrit in seiner anderweitigen verwendung und ursprünglichen bedeutung 12 ff. Butterung und feuerreibung 13 f. der pramantha 15. Vorstellung von der gleichheit des ursprungs des irdischen und himmlischen feuers 15—16. Der name des Prometheus 16—18. Prometheus als menschenbildner 18—20., im lande der Phlegyer; die Phlegyer und die Bhṛgu's 20 ff., Manus, Minos und Minyas 21. Der narthex und der pramantha 23—24. Die esche und der ursprung der menschen 24—25. Phoroneus, sohn der Melia 25 ff. Die esche als weltbaum und wetterbaum 25—26. Der name des Phoroneus = bhuraṇyu, einem beinamen des Agni 26—28. Bhuraṇyu als vogel, vögel als verkörperungen des blitzes 29. Der specht, Feronia, picus Feronius 30. Incendiaria avis 31. Picus als ahnherr 31. Verwandte sagen, beziehung auf den göttermeth 32—35. Ergreifung des Picus 33—34. Die gleiche sage vom Seilenos 35—36.

Untersuchung über das älteste feuerzeug 36 ff. Die dazu verwandten pflanzen und die gestalt der werkzeuge bei den alten völkern 36—40. Die dazu verwandten pflanzen sind vorzugsweise schmarotzer- und schlingpflanzen 40—42. Die festfeuer bei den Deutschen 43—44. Die herrichtung des notfeuers 44 ff. Die dazu verwendeten holzarten 46, von rother farbe 47. Das rad als bild der sonne 48. Die johannisfeuer, scheiben- und funkenfeuer 48 ff. Feuerräder 49—50, als sonne schon im mittelalter aufgefafst 50—52. Verbindung dieser feuer mit den vorstellungen vom drachen 52. Die sonne als rad und auge 52—54. Ursprung der vorstellung vom sonnenwagen aus denen von rad und rofs 54—55. Der sonnengott Sûrya und der dämon Çushṇa 55 ff.

Kampf zwischen Indra und Çushṇa um das sonnenrad im gewitter 56 f. Kutsa, Indras genosse in demselben 57—59. Der anbruch des tages als gleicher kampf aufgefafst? 59—60. Wesen des Kutsa 60, seine nahe berührung mit Indra 61—62. Verwandte vedische vorstellungen, Etaça 62. Etaça's kampf mit Sùrya 63. Ueber die be-

deutung desselben 64. Weitere entwicklung des gedankens, der den mythen des kampfs zwischen Indra und Çushṇa zum grunde liegt 65 f. Einige weitere ausführungen und entwicklungen der im vorigen dargelegten anschauungen 65—69.

Verbindung der mythen vom ursprung des feuers mit denen von dem des ersten menschen durch die sinnliche anschauung von der erzeugung des feuers 69. Die erzeugung des feuers als zeugungsact aufgefafst in den veden 70. Die herrichtung der araṇi und ihre menschliche gestalt 71 — 73. Der zeugungsact umgekehrt als feuerentzündung gefafst 74—76. Das manthana der Açvins am himmel, bedeutung desselben 76—77. Die sage vom Purûravas und der Urvaçî nach dem Çatapatha-brâhmaṇa 78—84. Die bisherigen erklärungen des inhalts dieser sage 85—87. Zwei ähnliche sagen der Neuseeländer 88—89. Verwandte sagen von elbinnen, die sich mit sterblichen vermählen bei den Deutschen 89—94. Als kern der sage von Purûravas und Urvaçî erscheint der himmlische ursprung des feuers 94. Spuren der vorstellung vom kampf um das sonnenrad in deutschen gebräuchen 95—97. Sie stehen in beziehung zur ärnte, besonders der weinlese, Çushṇa's namen Kuyava, der die mifsärnte bringende 97—98. Gerste oder ein ähnliches gras liefert die älteste bekannte körnerfrucht 98—100. Der gedanke der zeugung erscheint mit der feuerentzündung verbunden auch in deutschen gebräuchen, Freyr 101. Daneben stehendes sittliches moment in der vorstellung von der sonnenscheibe (dem sonnenauge) 102—103.

Vermählung der pflanzen und bäume 103. Feuer und erster mensch vom baume stammend 104. Der vogel als bote, Picus und Pilumnus verhältnifs zu den kindern 105. Pilumnus gott der bäcker, der schwarzspecht eine verwandelte bäckerfrau 105. Der storch als kinderbringer, seine beziehung auf feuer und blitz, sein name adebar, odebero 106. Vogel und seele 107. Noch ein feuerbringender vogel, der zaunkönig 107—110. — Das himmlische feuerzeug bei den Finnen 110—111. Feuer und sonne bei denselben 111—114. Sampo 114—115. Die sonne als mühle bei den Germanen 115—117. Der specht und der kuckuck als bäcker 117.

Die herabholung des göttertranks 118 ff. Uebereinstimmung in den überlieferungen in betreff des soma bei den Indern und des haoma beim Zendvolke 118—120. Tvashtar, der schöpfer des tranks 120—124. Die vorstellung eines himmlischen baums, auf dem vögel nisten und unter dem der haoma wächst, beim Zendvolk 124—126. Uebereinstimmende vorstellungen bei den Indern 126—128. Der baum Ilpa 128. Die weltesche Yggdrasill 129. Vergleichung dieser vorstellungen unter einander und anschauung aus der sie hervorgegangen sind 130—133. Reste derselben vorstellung bei den Griechen 133 ff. Die mythen von der Melia 133—135. Menschen von der esche stammend 135. Esche als honigbaum 136. Honig als erste nahrung des kindes bei Griechen, Germanen und Indern 137.

Die herabholung des göttertranks durch einen vogel; zwei vedische lieder 138 ff. Text und übersetzung derselben 138—141. Verbindung beider lieder nach den älteren nachrichten 142—143. Indra als somabringender çyena 144. Amṛta und soma identisch 145. Weitere entwicklung des somaraubes in den brâhmaṇa's, die gâyatrî als vogel, ihre verwundung 146—148.

Verwandtschaft dieser mythen mit dem vom raube des Odhrœrir 148 ff. Inhalt des letztgenannten mythos 148—150. Vergleichung mit den indischen mythen 150 ff. Uebereinstimmung in der grundanschauung, Çushṇa und Suttung 151—152. Hnitbjörg, der wolkenberg, Gunnlödh und die Âpas 152—153. Uebereinstimmung in einzelnen zügen, Indra als falke, Odhin als adler 153. Der bohrer im eddischen mythos 153. Der tod des riesen? 154. Die drei tränke Odhins und die drei vom Indra getrunkenen kufen 155—157. Vermuthung über die bedeutung derselben 157 (vgl. s. 191). Der dreifache trunk der Griechen nach der mahlzeit 158. Benennung des trankes, madhu und mjödh 158. Vorhandensein des worts bei allen Indogermanen 159. Grundbedeutung desselben „der mischtrank" 159—160. Ueber die vorstellung vom ursprunge dieses tranks im himmel 160—161. Verbindung mit den vorstellungen vom ursprung des blitzes 161—163. Agni als somabringender falke 163—164. Das brauen des trankes im gewitter nach den heutigen volksüberlieferungen 164. Etymologische übereinstimmungen, brauen und blitzen, die Bhṛgu's 165.

Reste der im vorhergehenden entwickelten mythen bei den Griechen 166 ff. Der mythos von der geburt des Zagreus 166. Soma und Dionysos, die geburt aus dem schenkel 167. Die sage vom Aurva 168. Die sagen vom Vena 169—170. Verbindung des Dionysos mit den Kentauren, bedeutung der Gandharven Kṛçânu und Kereçâni in den indischen und zendischen mythen 170—173, Das weinfafs der Kentauren ist die wolke, ähnliche andere anschauungen 173—175. Göttliche wesen, welche den himmlischen trank darbieten (nektar, ambrosia, ôminnisöl) 175. Der raub des Ganymed 176. Zeus als adler 177. Die wolke und der fels 178. — Einige spuren dieser mythen bei den Römern 179—180.

Die verwundung des vogels beim somaraub und die sich daran schliefsenden überlieferungen und gebräuche bei den Indern 180 ff. Die berührung der kühe mit einem parṇa- (palâça-) oder çamîzweig beim ersten austrieb in Indien 181—183. Uebereinstimmend werden die kühe in Westfalen und Schweden beim ersten austrieb im frühjahr mit einem ebereschenzweige geschlagen 183—187, in Baiern, Niederöstreich und der Oberpfalz 188—189. Vergleichung dieser gebräuche mit dem indischen 189—191. Die dreimalige melkung und die dreifache trankspende 191. Bäume verkörperungen des blitzes 191—193. Die stellvertreter der somapflanze sind gleiche verkörperungen 194—196. Das çyenahṛta 197. Der açvattha 197 ff. auf der çamî gewachsen 199. Besondere heiligkeit einer auf andern bäumen gewachsenen eberesche 199—201.

Der name der eberesche 202. Zauberkräfte derselben, verwendung zu geräthen 203. Die opfergeräthe aus heiligem holz bei den Indern 204.

Die verwendung der eberesche zur wünschelruthe 204—206. Der alraun und die alraunwurzel 206—207. Die menschliche gestalt der wünschelruthe und des alrauns 207—208. Die menschliche gestalt und die aller wünsche theilhaftig machende kraft der araṇi bei den Indern 208—210. Vermuthung über die kraft des açvattha metalle anzuziehen, nach einer nachricht des Ktesias 211—212. Woher der wünschelruthe die kraft stamme, verborgene schätze aufzuweisen 213. Die springwurzel, durch den specht gebracht 214. Der specht als blitzträger 215. Die eule 215. Auch andere vögel bringen die springwurzel, der schamir 216. Die springwurzel und die wetterwurzel 217. Die zur springwurzel verwandten pflanzen 218 ff. Das farnkraut 219 ff. Das irrkraut 223. Die geistverwirrende kraft des blitzes und donners 223. Die tödtende kraft der in den blitz verwandelten pflanzen und bäume 224. Die von ihnen entnommene lanze, açvattha, μελία, reyrsproti, die hasta des fetialis 225—226. Der haselstecken, der knüppel aus dem sack 227.

Andere pflanzen, die sich durch ihre eigenschaften den vorgenannten anschliefsen 228 f. Die hasel 228—229. Die esche 229. Die mistel 231—233. Die mistel als springwurzel 233. Allgemeine eigenschaften, die den zur springwurzel oder wünschelruthe verwandten pflanzen beiwohnen müssen 233—235. Die zwieselgestalt der wünschelruthe weist auf den verwandelten gott 235.

Die zum dorn gewordene kralle der gâyatrî 236. Dornen u.s.w. zum feuerzeug und bei sonstigen gebräuchen verwandt 236—237. Dreiständigkeit der blätter des palâçabaumes auf den dreizack weisend 237. Der τριπέτηλος des Hermesstabes, zwieselgestalt desselben 238. Berührungen zwischen Hermes und Agni 238—239. Die phallische gestalt der Hermen, Hermesstab als donnerkeil 240. Hermes und Thor als schützer der grenze 240. Der Hermesstab als wünschelruthe 241—242. Verwandtschaft des thyrsos mit der wünschelruthe 243. Der thyrsos ist ursprünglich nur ein verkörperter Dionysos 244 und dieser der blitz 245. Der Dionysos Endendros, Kissos 245. Sykites 246. Liknites 246. Uebereinstimmung des letzteren mit Agni und den deutschen feuergottheiten 247.

Die epischen erzählungen über die gewinnung des amṛta 247. Die berichte des Râmâyaṇa 247, des Mahâbhârata 248—249, der Purânen 249. Vergleichung mit den älteren mythen, neue persönliche gestaltungen, die an die stelle des soma oder amṛta einerseits und an die des blitzes andrerseits getreten sind 250—251. Die vertretung der sonne durch Çrî und Kaustubha 251—252. Das amṛta und der götterarzt, grundlage in den veden, Dhanvantari in den sûtra's. Aeufsere übereinstimmung mit Asklepios 252—253.

Rückblick auf die gewonnenen resultate 253 ff.

In einem zuerst als programm des kölnischen realgymnasiums zu Berlin erschienenen aufsatze, der später mit einigen zusätzen vermehrt in Weber's ind. studien bd. I, 321—363 wieder abgedruckt wurde, versuchte ich die umrisse des ältestens lebens der indogermanischen völker zu zeichnen und es ergab sich aus der vergleichung ihrer sprachen das resultat, dafs diese völker der hauptsache nach sich noch in einem nomadischen zustande befanden, der jedoch nicht ohne die anfänge staatlicher gemeinschaft und nicht ohne die ersten anfänge, dem boden durch die hülfe menschlicher kraft die früchte zu entlocken, gewesen zu sein schien. Es ist natürlich, dafs wir bei einem solchen volke auch nicht jene oft geträumte urweisheit suchen dürfen, von der uns nachgeborenen nur die kärglichen brocken geblieben seien, sondern die mythen desselben werden sich aller voraussetzung nach in einem kreise bewegt haben, der jenem leben entsprach, und die götter werden die züge des geistes an sich tragen, der jene in der ältesten heimat wohnenden geschlechter beseelte. Es entsteht dabei nur die frage, auf welchem wege wir nach den göttervorstellungen oder mythen jener ältesten zeit zu forschen haben, denn im allgemeinen möchte es doch schwierig sein nach dem blofsen inhalt der mythen, zumal in dem gewirr der daran überreichen stämme der Griechen und Inder, zu entscheiden, welche von ihnen der zeit vor der trennung, welche erst der späteren zeit entsprungen und somit der ausdruck

einer gebildeteren lebensstufe geworden sind. Wie aber die sprache uns das mittel an die hand gab, jene älteren lebenszustände in wie auch immer verdunkeltem bilde zu erkennen, so giebt sie uns auch vielfach die handhabe zur erkenntnifs der weise, in welcher unsre und der übrigen indogermanischen völker ahnen sich ihre götter gebildet, indem sie uns in den namen derselben, soweit sie bei verschiedenen völkern unserer familie übereinstimmen und soweit sie noch für das verständniss zu enträthseln sind, unwiderlegliche zeugnisse alter götterverehrung vor augen führt, aus denen wir zugleich den grundcharakter des gottes eben durch das etymon seines namens auf's deutlichste erkennen können. Wenn nun schon bei erforschung der grundbedeutung sprachlicher gebilde im allgemeinen dem sanskrit in vieler beziehung der im ganzen unbestrittene, wenn auch oft missverstandene vorrang gebührt, so ist dies ganz besonders bei den begriffskreisen der fall, in denen die Inder ihre anschauungen vom himmel und den göttern niedergelegt haben. Der grund für die höhere bedeutung des sanskrit in dieser beziehung liegt in der treue der bewahrung seiner ältesten litteratur. Denn unter den übrigen indogermanischen völkern ist keines, dessen echte quellen so weit zurückreichten, wie die der Inder, in deren liedern wir mehrfach noch die nomadischen stämme bald friedlich auf den frischen weiden des Siebenstromlandes (dessen hauptgebiet das heutige Pentschab war) im äufsersten nordwesten des heutigen Indiens dahinziehn, bald im wilden kampf um eben diese heerden unter einander oder mit andern stämmen begriffen sehen, während die schriftlichen denkmäler der übrigen erst einer zeit entstammen, wo sie schon zu sefshaften völkern sich entwickelt und den ackerbau neben der viehzucht gewonnen haben.

Die sprachlichen zusammenstellungen in meinem eingangs genannten aufsatze so wie die trefflichen ausführungen Jacob Grimm's in seiner geschichte der deutschen sprache I$^1$, 15—70 zeigen nun, dafs die indogermanischen völker grade in allem was heerden und weide betrifft noch

die gröfste gemeinschaft haben, und daraus läfst sich schliefsen, dafs das wesen ihrer gemeinsamen götter dem der indischen götter, wie wir sie in den vedischen liedern erkennen, sehr nahe gestanden haben müsse; dafs sie aber schon gemeinsame götter besafsen geht daraus hervor, dafs der allgemeine name für gott bei den meisten indogermanischen völkern übereinstimmt, wie skr. dêvá, nom. dêvás, lat. deus, griech. θεός, litt. dėwas, lett. dews, altpr. deiws, ir. dia, wallach. duw, korn. duy (Zeufs gramm. celt. p. 1100) beweisen; diejenigen hauptvölker, welche das wort nicht mit dieser bedeutung besitzen, haben es doch nicht ganz aufgegeben; im zend sind die daêva's bekanntlich den reinen göttern entgegengesetzt und zu feindlichen dämonen geworden, wie auch im armen. dev, im neupers. div einen bösen geist bedeutet, bei den Slaven hat, so viel mir bekannt, das einzige serbische in dem worte diw gigas eine spur des wortes übrig behalten*), wie von den deutschen stämmen allein der norden in dem pluralis tîvar götter, helden die letzte erinnerung an dasselbe zeigt und auch das stammwort Tyr schon ganz in den hintergrund getreten, doch aber auch bei den Germanen des continents nicht ganz verschwunden ist. Ob diese trennung der Iranier, Slawen und Germanen von den übrigen stämmen bei ihnen allen wie beim Zendvolke auf einer früh ausgebrochenen religiösen spaltung beruhe und ob demnach Slawen und Germanen mit den Iraniern noch in einer längeren verbindung als mit den übrigen gestanden haben, soll hier nicht weiter untersucht werden, uns genügt der nachweis, dafs alle Indogermanen, von denen wir ausführlichere mythen besitzen, bereits ein wort für den allgemeinen begriff der gottheit besafsen und wenn das der fall war, so zeigen uns die sprachen derselben, welche durchweg einen plural des wortes kennen, dafs es nicht etwa die verehrung eines einigen gottes war, dem sich die herzen in hei-

*) Vgl. Miklosich (wurzeln im altslowenischen, Wien 1857. 4. p. 12), welcher vermuthet, dafs das wort wohl ursprünglich ein göttliches wesen bedeutet habe. — Ueber das arm. dev s. Gosche de ariana ling. arm. ind. p. 7.

liger andacht beugten, sondern daſs es mehrere götter waren, die man anbetete. Wie diese göttlichen wesen beschaffen gewesen sein werden, läſst sich aber am besten aus den göttern des volkes erkennen, das uns in seinen denkmalen noch auf der frühsten entwicklungsstufe von allen erscheint, nämlich aus denen der Inder; die forschung über einst allen gemeinsame götter hat deshalb im allgemeinen auf die vedischen schriften zurückzugehen und von diesem standpunkt aus habe ich in mehreren aufsätzen die spuren dieser alten göttergemeinschaft nachzuweisen gesucht und in denen über Erinnys und Saranyû, über Despoina und Dâsapatnî, an den sich der über die weiſse frau, Athene u. s. w., anschlieſst, über Kentauren und Gandharven, Minos, Manus und Mannus, Ṛbhus und Orpheus, über Indra und Wuotan, Hermes, Sârameyas und Wuotan, wie ich glaube, den beweis geliefert, daſs nicht nur die namen bei den völkern, bei denen uns reichere quellen der mythologie flieſsen, sondern auch mit ihnen mehrfach noch ganze mythen aus jener ältesten zeit erhalten sind. Auch in den folgenden blättern will ich einen solchen gemeinsamen mythenkreis besprechen, nämlich den von der herabholung des feuers vom himmel, an den sich dann der an ihn sich eng anschlieſsende von der herabführung des göttertranks, der himmlisches feuer in der sterblichen seele entflammt und darum unsterblichkeit verleiht, anreihen soll. Aus den oben entwickelten gründen beginne ich daher auch hier mit den indischen mythen.

In den liedern und gebeten der veden tritt uns das indische leben in seiner ganzen nomadisch-patriarchalischen einfachheit entgegen, wenn sie die götter, denen sie selbst im kampfe mit den finstern dämonen helfen, bitten, daſs sie sie vor feinden, die ihre opfer stören und ihre heerden rauben, beschützen und ihnen reichthum an heerden, an kindern und langes leben schenken mögen. Wie sie die götter, vor allen Indra, den die wolken mit dem donnerkeil verjagenden gott des heiteren himmels, durch ihre lautschallenden lieder und den kräftigen somatrank im

kampfe gegen die Asuras stärken und ihre frommen väter dafür in die gemeinschaft der götter aufgenommen wurden, so sind zwei dieser götter, Agni und Soma, zu ihnen selbst herniedergestiegen, um der götter herrschaft zu stärken und die menschen zu den göttern zu erheben. Jener, Agni, ist das zum gott gewordene feuer, den menschen vom himmel herabgebracht, dem der Inder seine opfergabe auf dem altare anvertraut, dafs er sie seinen freunden, den göttern, in wirbelnder rauchsäule gen himmel trage, dieser der berauschende trank der somapflanze (asclepias acida oder sarcostemma viminale) wurde den Gandharven und andern dämonen, die seiner hüteten, geraubt und götter und menschen wurden nun seiner begeisternden himmelentsprungenen kraft theilhaftig. Die herabkunft beider götter, wie sie sich bei den Indern darstellt, kehrt aber auch bei den verwandten völkern in übereinstimmenden zügen wieder, und dies nachzuweisen soll nun meine aufgabe sein.

Was zuerst die herabführung des Agni zu den menschen betrifft, so hat Roth bereits in seinen erläuterungen zu Yâska's Nirukta s. 112 den betreffenden mythos ausführlich besprochen, weshalb ich auf seine auseinadersetzung verweise. Mâtariçvan, ein göttliches oder halbgöttliches wesen, über dessen ursprung und sonstige natur wir wenig weiteres aus den liedern erfahren, holt den Agni, da er von der erde verschwunden war und sich in einer höle verborgen hatte, von den göttern zurück und verleiht ihn den Bhṛgu's, einem der ältesten priestergeschlechter oder dem Manu, dem menschen schlechthin oder dem ersten menschen, weshalb ihn Roth mit recht einen andern Prometheus nennt. Agni selber wird aber auch Mâtariçvan genannt, und ich stimme daher Roth bei, wenn er glaubt, dafs diese bedeutung die ursprüngliche sei, indem er das wort, als den in der mutter schwellenden, aus ihr hervorgehenden faſst, sei es, dafs man unter der mutter die gewitterwolke verstehe, sei es dafs man an die araṇî*) denke,

*) Die beiden hölzer, aus deren reibung das heilige feuer entzündet wird; weiteres über sie im verlauf.

aus welchen durch reiben rauch, funken und feuer hervortreiben. Daſs diese auffassung des Mâtariçvan, als Agni selber, jedenfalls die ältere sei, scheint mir aus dem namen desselben, wenn er, wie ich glaube, von Roth richtig erklärt ist, mit wahrscheinlichkeit hervorzugehn. Wenn übrigens die alten erklärer den Mâtariçvan als Vâyu, den wind, auffassen und Roth sagt, diese deutung lasse sich aus den texten nicht rechtfertigen, so stehen dem doch einige stellen entgegen (Vâj. Sanh. IX, 39; Ath. VIII, 1. 5; XII, 1. 51), wo dem Vâyu und Vâta, dem winde, ausdrücklich das beiwort Mâtariçvan gegeben wird, was, wie ich glaube, sich auch hinlänglich rechtfertigen läſst, da das gewitter in seinem schooſse nicht nur blitz und regen, sondern auch den dasselbe heranführenden sturm birgt, der wind oder sturm also ebenso gut der in der mutter schwellende heiſsen kann. Ob aber diese auffassung von alter zeit her schon vorhanden gewesen, muſs ich vor der hand dahingestellt sein lassen, zumal dieser punkt bei der folgenden untersuchung von geringerer bedeutung ist; die von Weber ind. studien I, 416 beigebrachten umstände sprechen einigermaſsen für eine solche annahme.

Dagegen verdient ein anderer punkt genauere erwägung; es heiſst nämlich nicht allein, daſs Mâtariçvan den Agni von den göttern hergebracht habe, sondern an einer andern stelle wird auch gesagt, daſs er ihn aus der höle von den Bhṛgu her entzündet habe (yádî Bhṛ́gubhyaḥ pári mâtaríçvâ gúhâ sántam havyavấham samîdhé R. III, 5. 10) und an mehreren stellen wird von eben diesen Bhṛgu selber gesagt, daſs sie seinen spuren nachgegangen und ihn in der höle gefunden hätten, daſs sie ihn unter die menschen versetzt, ihn hätten aufleuchten lassen (R. X, 46. 2; I, 58. 6; 143. 4; II, 4. 2; IV, 7. 1; X, 122. 5). Einerseits treten also die Bhṛgu's an die stelle der götter, andrerseits übernehmen sie das geschäft des Mâtariçvan, während sie drittens auch als menschen neben dem Manu und seinem geschlecht erscheinen. Das sind anscheinend ganz verschiedene kreise der thätigkeit und es scheint schwer für

sie eine vermittlung zu finden. Sehen wir uns indessen anderweitig um, so wird von den Angirasen, einem andern der alten priestergeschlechter, gleichfalls erzählt, dafs sie wie die Bhṛgu's den in der höle befindlichen Agni gefunden haben (R. V, 11. 6) und Agni selber wird vielfach Angiras genannt; so sahen wir auch dafs Mâtariçvan, wie die Bhṛgu's, der bringer des feuers, zugleich ebenfalls als beiname des Agni erschien. In gleicher weise erscheint Atharvan, der stammvater eines dritten priestergeschlechts, gleichfalls als der, welchem die herabholung des Agni zugeschrieben wird (R. VI, 16. 13), wie er andrerseits auch als ein genosse der götter, als ihr verwandter und im himmel wohnend erscheint (Böhtlingk-Roth s. v. I, 119). Wir sehen also, dafs dem Mâtariçvan, dem Atharvan, den Angirasen in gleicher weise wie den Bhṛgu's die herabholung des feuers zugeschrieben wird, Mâtariçvan und Angiras erscheinen aber als beinamen des Agni selber und auch Atharvan ist, wie das zend zeigt, der feurige, es läfst sich demnach vermuthen, dafs auch schon in dem namen Bhṛgu eine direkte beziehung auf das feuer gelegen haben werde. Schon oben sahen wir aber auch, dafs die Bhṛgu's nicht nur den Agni holen, sondern dafs er auch bei ihnen weile, dafs ihn Mâtariçvan dort entzünde; auch Atharvan holt nicht blos Agni vom himmel, sondern ist auch der genosse der götter und in gleicher weise sehen wir die Bhṛgu's mehrmals mit den göttern verbunden. So heist es R. VIII, 35. 3, dafs die Açvinen zum somatrank mit den drei und dreifsig göttern, mit den wassern, den Maruts und Bhṛgu's (ihâ 'dbhir Marudbhir Bhṛgubhiḥ sacâbhuvau) vereint kommen sollen, während sie R. X, 46. 9 mit himmel und erde, mit den wassern und Tvashṭar als diejenigen genannt werden, die Agni erzeugt haben (dyâvâ yam Agnim pṛthivî janishṭâm âpas Tvashṭâ Bhṛgavo yaṃ sahobhiḥ). Aus dieser verbindung geht dann auch hervor, wo wir die Bhṛgu's zu suchen haben, sie sind genossen der wolken und stürme (âpas und Marutaḥ) und wenn aus den oben angegebenen analogieen zu schliefsen war, dafs in ihrem namen schon

wahrscheinlich eine directe beziehung auf das feuer gelegen habe, so bleibt für denselben kein anderer begriff als der des blitzes übrig. Das beweist, wie ich denke, auch die etymologie desselben. Bhṛgu wird nach der herleitung der alten erklärer gewöhnlich auf skr. wrz. bhṛj frigere, assare zurückgeführt. So wird im Aitareya brâhmaṇa eine legende erzählt, nach welcher sie wie die Angirasen direct vom Prajâpati abstammen, denn aus der flamme sei Bhṛgu entstanden, aus den kohlen Angiras u. s. w. (Ait. Br. III, 34); Yâska (Nir. III, 17) führt diese stelle an und setzt zur erklärung des namens hinzu: Bhṛgur bhṛjyamâno na dehe d. h. Bhṛgu heifst er, weil er am körper gleichsam gerôstet wurde. Das ist die erklärung des alten auslegers, der sich streng an den schon im ganzen festgestellten wurzelvorrat seiner zeit hielt, der ihm keine bessere wurzel als die eben genannte darbot; das Aitareya brâhmaṇa deutet aber entschieden auf eine nahe verwandte wurzel, nämlich auf bhrâj, leuchten, wenn es ihn aus der flamme entstehen läfst. Dafs für diese wurzel einst auch eine ältere form mit kurzem vokal vorhanden gewesen sei, zeigen sowohl φλέγω und fulgeo (für falgeo, u durch einfluſs des l hervorgerufen wie in insulsus : sal, insultare : salire u. s. w.), als auch das substantiv bhargas, der glanz (R. I, 141. 1; III, 62. 10 und a. a. o.), an das sich genau das lat. fulgur*) anschliefst, während an die wurzelform mit langem â, wie sie in bhrâjate, fulget, splendet, in bhrâjas n. splendor u. s. w. vorliegt, sich lat. flagrare anreiht, das als denominativ von einem vorauszusetzenden flagor = bhrâjas ausgegangen ist. Von der wurzel mit kurzem vokal stammt nun Bhṛgu ebenfalls, indem, wie wir dies vielfältig eintreten sehen, das inlautende ra zu ṛ geschwächt wurde; Bhṛgu heifst demnach der leuchtende, glänzende. Dafs das wort auch bei den Indern schon in diesen zusammenhang gebracht wurde, zeigt eine stelle des Pancavinça-brâhmaṇa,

*) fulgur steht für fulgor durch vorwirkende assimilation wie vultur für vultor von vellere.

für deren mittheilung ich meinem freunde Weber verpflichtet bin, der mir auch noch einige andere nachrichten über die Bhṛgu's nachgewiesen hat. An der betreffenden stelle wird von der königsweihe (abhishecanîya) gehandelt und es heiſst: Varuṇasya vai sushuvânasya bhargo 'pâkrâmat, sa tredhâ 'patad, Bhṛgus tṛtîyam abhavac, chrâyantîyaṃ tṛtîyam, apas tṛtîyam prâviçat . yad Bhârgavo hotâ bhavati, tenai 'va tad indriyaṃ vîryam âptvâ 'varunddhe . yachrâyantîyam brahmasâma bhavati, tenai 'va° . yat pushkarasrajam pratimucate, tenai 'va° . d. h. „als Varuṇa nun geweiht war, ging ein glanz (bharga m.) von ihm, der theilte sich dreifach, das eine drittel wurde Bhṛgu, das zweite wurde das çrâyantîya (name eines sâman), das dritte ging in die wasser. Weil der priester ein nachkomme des Bhṛgu ist, darum erlangt er dessen eigenschaften und kräfte und macht sie sich zu eigen. Weil das çrâyantîya ein brahmasâma ist, darum u. s. w. Weil er einen lotuskranz aufsetzt, darum u. s. w.“ Wenn wir demnach auch durch die einheimische ältere auffassung berechtigt sind in den Bhṛgu's die leuchtenden und glänzenden zu erkennen, so werden wir durch die deutsche verwandtschaft des wortes ganz speciell auf den begriff hingewiesen, den ich vorher schon als den einzig übrig bleibenden bezeichnete, nämlich den des blitzes. Dem skr. Bhṛgu gesellen sich nämlich aufs engste ahd. plih, mhd. blic, die den blitz bezeichnen, wie auch uns selbst heut noch der pulverblick und pulverblitz geläufige bezeichnungen sind; genau würde ahd. plah entsprechen, von dessen ndd. stamm blak sich ableitungen finden, vgl. J. und W. Grimm wörterb. II, 62; wie blinken zu blank verhält sich also plih zu plah und ebenso bhṛg zu bharg oder bhrag, in plih, blic, bhṛg tritt der präsensvokal, in plah, bharg der des praeteriti auf. Haben wir demnach grund diese bedeutung von Bhṛgu als die ursprüngliche anzusetzen, so erklärt es sich einfach, wie Agni von ihnen her den menschen gebracht genannt werde, wie sie den göttern, den wassern, den wolken und winden gesellt erscheinen, wie sie selbst ihn den menschen bringen.

Wenn sie aber, ungeachtet dieser ihnen zustehenden himmlischen natur, andrerseits auch als eins der alten priestergeschlechter unter den ahnen der menschen erscheinen, so erklärt sich auch das einmal aus der natur des aus dem himmel zur erde herniederfahrenden blitzes, dann aus der alten anschauung die den menschen, oder wohl vorzugsweise seinen geist, aus feuer geschaffen werden läfst. Roth hat bekanntlich trefflich nachgewiesen, dafs Yama der im blitze geborene erste sterbliche war und dafs es auch sagen gab, die den erstgeborenen in ähnlicher weise an das Bhṛgugeschlecht anknüpften, zeigt die erzählung vom Cyavâna, dem vom himmel gefallenen, welcher Bhṛgu's sohn ist. Ueber die im Mahâbhârata enthaltene sage von seinem ursprunge hat bereits Weber ind. studien I, 418 gesprochen, und er ist, nur vom epischen sagenstoffe ausgehend, ebenfalls zu der vermuthung gelangt, dafs in ihm (Cyavana lautet die epische form) der herabfallende, die wolke zerreifsende blitzstrahl verkörpert sei; in gleicher weise faſst ihn auch baron Eckstein in seinen légendes brahmaniques p. 14; ausführlichere nachweise über die ihn betreffenden mythen sehe man noch bei Weber ind. stud. I, 198. Dafs aber auch Bhṛgu selber in gleicher weise aufgefafst worden sein müsse, zeigt jene oben angeführte stelle des Pancavinça-brâhmaṇa, nach welcher Bhṛgu ein verkörperter glanztheil Varuṇa's ist; Varuṇa ist aber nicht allein der dunkle, mit sternen bedeckte nachthimmel, sondern auch der wolkenhimmel, der daher der späteren zeit zum meeresgebieter wird und so kann der vom Varuṇa, als er eben in der macht des wetters zum könig d. i. zum himmelsgebieter geweiht worden, stammende Bhṛgu auch kein anderer als der des unsichtbaren gottes macht offenbarende blitz sein. Diese zurückführung auf den einst höchsten gott hat denn auch die epische sage festgehalten, nur natürlich in ihrer weise umgestaltet, indem sie den Bhṛgu vom Brahma Svayambhû beim opfer des Varuṇa geboren werden läfst (Mahâbh. I, 869); von ihm stammt dann Cyavana, dessen sohn Pramati ist, d. i. vorsorge, vorsehende klugheit, in den

veden ein häufiger beiname des Agni, der also mit dem Prometheus, wie ihn die griechische mythe gewöhnlich auffaſst, im begriffe identisch ist*), wenn gleich die wörter ganz verschiedenen ursprungs sind. An einer andern stelle läſst das Mahâbhârata (I, 2606) den Bhṛgu aus dem sich spaltenden herzen Brahmans hervorgehen (Brahmaṇo hṛdayaṃ bhittvâ niḥsṛto bhagavân Bhṛguḥ), sein sohn ist Kavi, dessen sohn Çukra, der planet Venus und lehrer der Daitya. Es liegt nahe, diese anschauung des sich spaltenden herzens mit der des sich spaltenden eies, aus dem die welt geschaffen wurde, zu verbinden und auch hier wird also Bhṛgu wohl in gleicher weise als blitz zu fassen sein, der die noch im dunkel des chaos liegende welt erhellt und so das herz Brahmans wie das weltei spaltet, indem er himmel und erde als von einander gesonderte theile der welt erscheinen läſst. — Einen zweiten sohn des Bhṛgu nennt dann das epos an derselben stelle den Cyavana, der sich mit des Manu tochter Ârushî vermählt; ihr sohn ist Aurva, so genannt, weil er den schenkel spaltend (ûruṃ bhittvâ) geboren wird, was an den μηροτραφής oder μηροῤῥαφής der griechischen sage erinnert. Die in den veden mehrfach erwähnte aber nicht ausführlicher berichtete verjüngung des Cyavâna erzählt das Çatapatha-brâhmana IV, 1. 5. 1 ff. ausführlich; aus diesem bericht ist für uns von ganz besonderem interesse, daſs erstens das brâhmaṇaṃ noch darüber in zweifel ist, ob Cyavâna ein sohn des Bhṛgu oder des Angiras sei (Cyavano vâ Bhârgavo Cyavano v' Âṅgirasaḥ), woraus sich schlieſsen läſst, daſs das wesen des Bhṛgu und Angiras ein eng verwandtes gewesen sein müsse (vgl. oben s. 7), dann aber vorzüglich die art der verjüngung selber. Cyavana's gemahlin Sukanyâ (die schöne jungfrau), die tochter des Çaryâta, Manu's sohn, welche die Açvinen zur frau begehren, erlangt von ihnen durch list die verjüngung ihres gatten, indem sie ihn in einen

*) Vgl. auch baron Eckstein: De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine (Extrait du Journ. Asiat. 1855) p. 35.

see steigen lassen, aus dem man mit dem alter wieder heraussteigt, welches man sich wünscht (sa yena vayasâ kamishyate teno 'daishyatîti a. a. o. 12). Hier haben wir also den jungbrunnen, ahd. quecprunno, der erst in den gedichten des mittelalters wieder zum vorschein kommt (Grimm myth. 554) und somit in die reihe der ältesten mythologischen vorstellungen gehört, wie dies die verwandten mythen von dem zauberkessel der Medeia schon erwarten liefsen. Wenn Cyavana, wie wir oben sahen, nur eine neugestaltung Bhṛgu's ist, so ist klar, dafs man in dem verjüngenden see nur die wolkenwasser zu sehen hat, die, wie wir unten sehen werden, das amṛtam oder die ἀμβροσία sind; in ihnen wird der gemahl der schönen jungfrau, Sukanyâ, der wolkengöttin, der Kore der griechischen, der jungfrau oder weifsen frau der deutschen sage, neugeboren oder wieder jung.

Wenden wir uns nun nach dieser abschweifung über den Bhṛgu und die Bhṛgu's zum feuerholer Mâtariçvan zurück, so darf, wie ich bereits bei anderer gelegenheit (zeitschr f. vergl. sprachf. II, 395) bemerkt habe, das stets wiederkehrende verbum, mit dem diese that erzählt wird, nicht unbeachtet bleiben. Es ist dies nämlich mathnâmi oder manthâmi, dem noch als dritte nebenform mathâyati zur seite tritt. Ich habe dies verbum a. a. o. mit dem gr. μανθάνω zusammengestellt und die anscheinende begriffsverschiedenheit ebd. (IV, 124) vermittelt, zugleich aber auch den namen des Prometheus auf dasselbe verbum zurückgeführt, was auch früher schon von Benfey gr. wll. I, 258 geschehen war.

Dies mathnâmi, manthâmi, mathâyati heifst nämlich schütteln, erschüttern, reiben, durch reiben hervorbringen, und findet sich in den veden ganz besonders verwandt, um diejenige art der entzündung des feuers zu bezeichnen, bei welcher dasselbe durch reibung hervorgebracht wird; ebenso wird es aber auch verwandt, um die handlung des butterns zu bezeichnen. Es mufs also beiden thätigkeiten etwas gemein gewesen sein, was zur bezeichnung durch dasselbe anlafs gab; über dies beiden handlungen gemeinsame er-

halten wir erwünschte auskunft durch augenzeugen, welche in Indien die heute gebräuchliche art und weise der butterbereitung sowie die der entzündung des reinen feuers kennen zu lernen gelegenheit hatten. Wilson (translation of the Rigveda note zu I, 28. 4) beschreibt uns die butterung folgendermafsen: In churning in India, the stick is moved by a rope passed round the handle of it, and round a post planted in the ground as a pivot; the ends of the rope being drawn backwards and forwards by the hands of the churner, gives the stick a rotatory motion amidst the milk, and thus produces the separation of its component parts. Andererseits schildert uns Stevenson (translation of the Sâma Veda, pref. p. VII) die art und weise der entzündung des heiligen feuers folgendermafsen: The process by which fire is obtained from wood is called churning, as it resembles that by which butter in India is separated from milk. The New-Hollanders obtain fire from a similar process. It consists in drilling one piece of araṇi-wood into another by pulling a string tied to it with a jerk with the one hand, while the other is slackened, and so alternately till the wood takes fire. The fire is received on cotton or flax held in the hand of an assistant Brahman. Aus diesen beiden berichten geht also mit evidenz hervor, dafs beiden handlungen die quirlende drehung eines holzstücks gemeinsam ist, und diese art der bewegung bezeichnet offenbar die wurzel manth, nicht die parallele reibung zweier holzstücke, wie man bisher wohl anzunehmen geneigt war. Die gleiche vorstellung liegt offenbar auch dem mit manth, manthana, manthara sich aufs engste berührenden maṇḍala, dessen grundbegriff „kreis“ ist (auch politisch „der kreis, die provinz“, daher Coromandel, Wilson s. v.) zu grunde, das sich mit der wurzel maṇḍ(in den bedeutungen vestire, induere, dividere, distribuere noch unbelegt) ornari in keiner weise vermitteln läfst. Es scheint daher wohl eine geschwächte form aus manthala oder manthara zu sein, was auch durch das ohne lautverschiebung daneben stehende altnordische möndull m. axis rotarum,

cotis rotatilis et similium instrumentorum (über dasselbe vgl. Aufrecht in der zeitschr. f. vgl. sprachforschung I, 473; es ist ihm, wie der durch u erzeugte umlaut zeigt, eine ältere form mandull vorangegangen, in der sich das u des suffixes leicht durch das folgende l aus älterem a entwikkeln konnte), das eben einem manthala oder manthula genauer entsprechen würde, wahrscheinlich wird. Auch wir haben wenigstens im norden Deutschlands das wort noch nicht verloren, doch ist es auf den ersten blick unkenntlicher als das nordische in seinem verhältnifs zum indischen, indem der im niederdeutschen überaus häufige wechsel zwischen nd und ng wie in unger, hinger, kinger statt under (hd. unter), hinder (hd. hinter), kinder u. s. w. eingetreten ist; es ist dies nämlich das den hausfrauen wohlbekannte, zum glätten der wäsche dienende mangelholz, woher auch die mangel (rolle) und mangeln, rollen; auch das holländische, dänische, schwedische, englische besitzen die gleichen ausdrücke für den begriff „rollen“ und zum theil noch in zusammensetzung, die mit der nordischen form stimmt, wie z. b. dän. mangletræ genau dem nord. möndultrè entspricht*). Besondere erwähnung verdient, dafs mir ein alter mann in Hageburg am Steinhudermeer erzählte, man pflege, wenn es donnere, zu sagen „use herr Gott mangelt“, ein ausdruck, den ich auch sonst gehört habe, aber nirgend bis jetzt aufgezeichnet finde. Müssen diese übereinstimmungen in dem begriffe der indischen und germanischen wurzeln manth, mand, mand, mang es schon klar machen, dafs die drehende bewegung schon in alter zeit darin ausgedrückt sei, so ist damit schon mit ziemlicher wahrscheinlichkeit dargethan, dafs butterung und feueranzündung auch schon in alter zeit in gleicher weise

*) möndull m. lignum teres, quo mola trusatilis manu circumagitur, mobile, molucrum. möndultrè n. manubrium ligneum, quo mola versatur vid. Egilsson lex. poët. antiquae ling. septentrionalis s. vv. — Auch das hochd. mandel, die zusammenstellung von 15 garben auf dem felde, gewöhnlich in der art, dafs eine in der mitte, die anderen im kreise herumstehen, scheint mit möndull identisch zu sein.

bewerkstelligt wurden. Dies muſs namentlich für das feuer um so mehr angenommen werden, als die einrichtung mindestens eine etwas unbequeme war, die allerdings auf die urzeit zurückweist und deren beibehaltung sich nur aus der uralten heiligkeit des gebrauches erklärt. Dazu kommt, daſs wir eine beschreibung der verschiedenen stücke, welche dies urfeuerzeug bilden, bereits aus älterer zeit besitzen, welche die einzelnen theile desselben nennt, aber mit religiöser sorgfalt nur die länge, breite und dicke der einzelnen holzstücke genau angiebt, während sie das verfahren weniger klar darstellt. Sie findet sich in dem commentar zu den Kâtîya Çrauta sûtra bei Weber zu IV, 7 s. 356 und stimmt mit den angaben des Karmapradîpa, dessen betreffende stelle ich später mittheilen werde. Es genüge hier die angabe, daſs auſser den beiden araṇi noch drei stücke, nämlich câtra, ovîlî und pramantha genannt werden und daſs es von dem letzteren heiſst: uttarâraṇisamutthena yena kâshṭheno 'tpattyartham mathyate sa pramanthah „dasjenige von der oberen araṇi ausgehende holz, mit welchem der erzeugung (des feuers) halber gedreht wird, das ist der pramantha". Also auch hier wird vom feuer der ausdruck mathyate gebraucht und daſs damit jene oben beschriebene handlung gemeint sei, ergiebt sich daraus, daſs auch ein zum drehen dienender strick, aus kuhhaaren und hanf dreifach zusammengedreht und eine klafter lang, verlangt wird: govâlaiḥ çanamiçrais triguṇam vṛttam vyâmapramânam netram kâryam.

Wenn nun diese nachweise es unzweifelhaft lassen, daſs auch schon in alter zeit die bereitung des reinen feuers durch bohrende drehung eines stabes bewerkstelligt wurde, das diese handlung bezeichnende verbum aber auch verwendet wird, um die entzündung des feuers im himmel zu bezeichnen, so ist wohl klar, daſs man den ursprung des blitzes aus der wolke einem gleichen vorgang zugeschrieben habe. Dafür spricht auſserdem noch: einmal der vom Agni bei dieser erzählung mehrfach gebrauchte ausdruck „guhâ sat oder hita, der in der höle seiende, da hineingesetzte",

der sich jedoch auch allgemeiner auf die wolke beziehen läſst und schlechthin der verborgene bedeuten kann, dann aber auch, da wir später eine durchgreifende analogie zwischen der herabholung des feuers und der des soma werden stattfinden sehen, die epischen erzählungen über die umquirlung des oceans zur hervorbringung des amṛta oder unsterblichkeitstrankes. Bei derselben wurde bekanntlich der berg Mandara (eine ältere form dafür ist Manthara, aus dem jenes gerade wie maṇḍala erweicht ist) als quirl gebraucht, um den die schlange Çesha als strick gelegt war, an welchem deva's und asura's von beiden seiten zogen. Dies Manthara oder Mandara ist aber schon durch seinen namen, denn manthara als appellativum bedeutet ebenfalls den butterquirl, deutlich genug als der von uns besprochene drehstab bezeichnet.

Mit der bisher entwickelten bedeutung der wurzel manth hat sich aber auch schon in den veden die aus dem verfahren natürlich sich entwickelnde vorstellung des abreiſsens, ansichreiſsens, raubens entwickelt (vgl. pra..... çiro Namucer mathâyan das haupt des Namuci abreiſsend, R. VI, 20. 6; V, 30. 8; tato ha gandharvâ anyataram uraṇam pramethuḥ, darauf raubten die Gandharven den einen widder Çat. br. XI, 5. 1. 2) und aus dieser ist die bedeutung des griech. μανθάνω hervorgegangen, welches demnach als ein an sich reiſsen, sich aneignen des fremden wissens erscheint. Betrachten wir nun den namen des Prometheus in diesem zusammenhang, so wird wohl die annahme, daſs sich aus dem feuerentzündenden räuber der vorbedächtige Titane erst auf griechischem boden entwikkelt habe, hinlänglich gerechtfertigt erscheinen und zugleich klar werden, daſs diese abstraction erst aus der sinnlichen vorstellung des feuerreibers hervorgegangen sein könne. Was die etymologie des wortes betrifft, so hat auch Pott (zeitschr. VI, 103—104) dasselbe auf μανθάνω in der bedeutung von mens provida, providentia zurückgeführt, in welcher auffassung er im ganzen mit Welcker Tril. p. 21. 70 übereinstimmt, aber er hätte, sobald er das that, das sans-

kritverbum nicht unberücksichtigt lassen sollen, da die annahme solcher aus reiner abstraction hervorgegangenen persönlichkeiten für die älteste mythenbildung mehr als bedenklich ist. Ich halte daher an der schon früher (zeitschr. IV, 124) ausgesprochenen erklärung fest, nach welcher *Προμηθεύς* aus dem begriff von pramâtha, raub, hervorgegangen ist, so dafs es einem vorauszusetzenden skr. pramâthyus, der räuberische, raub liebende, entspricht, wobei jedoch auch wohl jener oben besprochene pramantha auf die bildung des wortes mit eingewirkt hat, zumal Pott auch noch einen Zeus *Προμανθεύς* bei den Thuriern aus Lycophr. 537 nachweist, so dafs in dem namen auch der feuerzündende zugleich mit ausgedrückt wäre. Diese ansicht hat um so mehr für sich, wenn wir erwägen, dafs auch Prometheus ganz als der feuerzündende im mythos vom ursprung der Athene auftritt, wo er dem Zeus den schädel spaltet und die Athene daraus hervorspringt, in der man doch in diesem falle die aus wolken geborene blitzgöttin nicht verkennen kann (vergl. meinen aufsatz über die sagen von der weifsen frau in Mannhardts zeitschr. f. d. myth. III, 385 ff.). Wenn andere erzählungen an des Prometheus stelle in dem letztgenannten mythos den Hephästos setzen, so wird damit nur ausgesprochen, dafs Prometheus seinem ganzen wesen nach eben kein anderer als ein alter gott des feuers war, jedenfalls werden wir in diesem mythos nur die bloſse thätigkeit des feuerentzünders und nicht auch die des räubers ausgedrückt finden, und da der name in alter zeit nicht blos name war, sondern seine eben den mythos bildende bedeutung hatte, so mufs er hier jedenfalls einen an das sanskrit pramantha sich anschliefsenden begriff bezeichnet haben. Vielleicht läfst sich dafür auch noch ein ausdruck der späteren epischen zeit der Inder anführen, auf welchen zuerst baron Eckstein in seinen légendes brahmaniques p. 35 aufmerksam gemacht hat; im Mahâbhârata sowie in einigen anderen schriften, erscheint nämlich eine schaar von begleitern des Çiva, der stets als neuerer vertreter des älteren Agni und

Rudra, also des feuers, gilt, welche den namen Pramatha's oder Pramâtha's führen; sie stehen durch diesen namen, wie es scheint, mit der entzündung des feuers in verbindung, allein ich habe aufser ihrem kriegerischen charakter und aufser der bezeichnung Daitya's, wodurch sie zu ursprünglichen feinden der götter gestempelt werden, keine ihr weiteres wesen enthüllenden stellen auffinden können. Vielleicht finden sich solche noch in den älteren schriften und gelingt es so einen klaren einblick in ihr wesen zu gewinnen.

Nach diesen vergleichungen bedarf es denn wohl kaum noch der ausdrücklichen erklärung, dafs wir in dem feuerraub des Prometheus einen mythos anzuerkennen haben, der sich dem von Mâtariçvan klar zur seite stellt, wie ich denn auch bereits oben angegeben habe, dafs auch Roth in diesem einen zweiten Prometheus sehe. Dafs er aber mit ihm identisch sei, hoffe ich in der vorangehenden ausführung über seinen namen klar gemacht zu haben und sollen einige andere züge der Prometheussage noch klarer darthun. Dafs sein name jedoch auf griechischem boden schon frühzeitig eine geistigere bedeutung gewonnen habe, wie dies auch die daneben stehendeu προμηθής, προμηθεία beweisen, will ich keineswegs leugnen, da nur das vollständige vergessen des alten etymon ihn im laufe der zeit zu der bewundernswerthen gestalt umwandeln konnte, in der wir ihn bei den griechischen dichtern, vor allen bei Aeschylos auftreten sehen, die denn auch fast von selber zur schöpfung seines bruders Epimetheus drängte.

Zu dem aus den indischen vorstellungen sich erläuternden namen sowie zu der übereinstimmung des mythos in seinem hauptinhalt gesellen sich, wie schon gesagt, noch andre beachtenswerthe punkte, die noch eine weitere gemeinsamkeit der alten anschauungen ergeben. Prometheus soll nicht blos das feuer vom himmel geholt, er soll auch die menschen aus erde, oder aus erde und wasser, gebildet haben (nach andern haben Prometheus und Athene — und daraus wird wieder ihre nahe berührung mit ihm

offenbar — auf befehl des Zeus menschen aus schlamm gebildet) und die erde, deren er sich dazu bediente, wurde bei Panopeus in Phocis gezeigt (Jacobi myth. wtb. s. 869; Müller Orchomenos s. 184)*); dies Panopeus war aber sitz der Phlegyer, eines mythischen, durch seine verbindung mit Lapithen und Kentauren offenbar halbgöttlichen stammes. Daraus ist mindestens zu schliefsen, dafs Prometheus mit den Phlegyern in einer näheren verbindung gestanden haben müsse; nach anderer sage ist aber Deukalion, der einzige aus der sintflut gerettete mann, der sohn des Prometheus und der Pandora und von ihm und der Pyrrha leiten die hellenischen geschlechter ihren ursprung; auf diese oder jene weise wird also das menschengeschlecht auf Prometheus zurückgeleitet. Der feuerbringer haucht entweder dem stein den himmlischen funken ein, oder das neue geschlecht stammt von ihm, der selber aus der wolke herabgekommen ist. Gerade so leitet sich das geschlecht der Bhṛgu's durch den mit dem erstgeborenen Yama sich vergleichenden Cyavâna, sei es in dem vom Prajâpati selber oder von Varuṇa geschaffenen Bhṛgu aus himmlischem ursprung ab. Wie aber die erschaffung des menschengeschlechts aus der wetterwolke in diesen mythen ausgesprochen ist, so zeigte sich derselbe gedanke auch noch in einem andern mythenkreise, den ich in dem aufsatz über Saraṇyû-Erinnys behandelt habe, wo ich zeigte, dafs die unterweltbeherrscherin Despoina-Persephone in derselben weise der wolke entstammte, wie der indische Yama, der

*) Die stelle bei Pausanias X, 4. 4 zeigt, dafs es nicht sowohl erde als steine waren, die man dort aufwies: *Πανοπεῦσι δέ ἐστιν ἐπὶ τῇ ὁδῷ πλίνθου τε ὠμῆς οἴκημα οὐ μέγα καὶ ἐν αὐτῷ λίθου τοῖ Πεντέλῃσιν ἄγαλμα, ὃν Ἀσκλήπιον, οἱ δὲ Προμηθέα εἶναί φασι· καὶ παρέχονταί γε τοῦ λόγου μαρτύρια· λίθοι κεῖνται σφισιν ἐπὶ τῇ χαράδρᾳ μέγεθος μὲν ἑκάτερος ὡς φόρτον ἀποχρῶντα ἁμάξης εἶναι, χρῶμα δέ ἐστι πηλοῦ σφισιν, οὐ γεώδους ἀλλ' οἷς ἂν χαράδρας γένοιτο ἢ χειμάῤῥου ψαμμώδους· παρέχονται δὲ καὶ ὀσμὴν ἐγγύτατα χρωτὶ ἀνθρώπου· ταῦτα ἔτι λείπεσθαι τοῦ πηλοῦ λέγουσιν ἐξ οὗ καὶ ἅπαν ὑπὸ Προμηθέως τὸ γένος πλασθῆναι τῶν ἀνθρώπων.*

gleichfalls herrscher der todtenwelt ist. Beide sind die ersten geborenen und, worauf gerade hier der nachdruck fällt, auch die ersten gestorbenen, da sie zur unterwelt hinabsteigen, also die ersten sterblichen, weshalb in der älteren auffassung Yama und der vater Manu, der erste mensch, vollständig zusammenfallen. Darum wird auch vom Yama ausdrücklich gesagt, dafs er der erste der zur unterwelt hinabgestiegenen sei, bei Roth zeitschr. d. d. morgenl. gesells. IV, 426 aus R. X, 14. 1, und im Atharvaveda ist dies an der entsprechenden stelle durch eine veränderung des textes in „yo mamâra prathamo, welcher zuerst starb", noch bestimmter ausgedrückt und darum heifst auch die Kore *πρωτογόνη* und *πρωτόγονος* und hatte als solche eignen cult, Paus. I, 31. 4; IV, 1. 8.

Wenn also die ersten menschen im Phlegyerlande vom Prometheus geschaffen wurden, die Phlegyer selbst aber doch nachher als ein stamm, der bestimmte landschaften bewohnte, erscheinen, so stimmt dies zu den Bhṛgu's, die wir als ein übermenschliches geschlecht auftreten sahen, von denen her das feuer den menschen gebracht wurde, die aber auch zugleich als eins jener ältesten priestergeschlechter, mithin als die ersten menschen erscheinen, und weiter soll doch die sage, dafs die nachkommen der Phlegyer erzählten, Prometheus habe in ihrem lande die ersten menschen geschaffen, auch nichts bedeuten. Wir sahen aber ferner, dafs die alten priestergeschlechter der Angirasen, Bhṛgus und Atharvanen ihren ursprung auf den Agni zurückführten, alle insgesammt aber führen sie auch ihr geschlecht auf den Manu, als ersten menschen zurück, der darum auch Manush pitâ, der vater Manu, genannt wird. Daraus ergiebt sich, dafs Manu und Bhṛgu in dieser beziehung auf den ursprung des ganzen geschlechts identisch sind. O. Müller hat nun (Orchomenos s. 179 ff.) die Minyer und Phlegyer als historisch identisch nachzuweisen gesucht, und wenn wir in den namen nur den ausdruck mythischer, nicht historischer verhältnisse suchen dürfen, wie ich glaube mit recht. Von dem namen Minyas habe

ich aber kürzlich (beitr. s. 369) gezeigt, dafs er nur eine verschiedene form für Minos und Manus sei, indem alle drei ein älteres Manvant voraussetzen. Dagegen darf nicht etwa die genealogie als einwand gebraucht werden, denn wollte man sich an sie halten, so müfste man auch an den zwei Minos festhalten; die mythischen genealogieen haben allerdings einen sinn, nur nicht den, dafs immer etwa zu vollen personen gewordene gottheiten als ältern anzunehmen sind, sondern je nach seiner natur wird dem vertreter irgend einer naturerscheinung das element als dessen besondere erscheinung er auftritt als vater oder mutter gegeben und in ähnlicher weise werden die verwandschaftlichen verhältnisse weiter ausgebildet. Dafs sich daher auch unter den übrigens sehr zahlreichen vätern und müttern des Minyas solche finden, die wohl mit den Minoischen im begriff stimmen werden, scheint mir aufser zweifel; dafür, dafs er in unsern mythenkreis gehört, möchte ich nur auf die namen Tritogeneia und Kalirrhoe hinweisen. Genug Minyas steht als ahnherr an der spitze der Minyer gerade wie Minos dadurch an die spitze der Kreter tritt, dafs die alten sitten und gesetze der insel auf ihn zurückgeführt werden. Dafs auch er, wenn es auch der mythos nicht ausdrücklich sagt, ältester könig und erster mensch sei, zeigt sein amt als todtenrichter, worin er mit dem nur als besondere seite des unterweltherrschers Yama auftretenden Manu zusammenfällt und zeigt vor allen der Minotauros und der Manustier, deren volle identität deutsche sagen unzweifelhaft machen. Minos, Minyas, Manus sind die ersten könige und ersten menschen oder vielmehr der ältesten anschauung allein das letztere. Wenn nun die von Minyas stammenden Minyer den Phlegyern gleich sind, so mufs auch Phlegyas ein andrer name des ersten menschen sein. Und das beweist uns ebenfalls sein name. Derselbe weist die verschiedenen formen *Φλεγύας*, *-ου* und *Φλεγύας*, *-αντος* auf; einer seines stammes heifst *Φλέγυς*, *Φλεγύτας*, *Φλεγυεύς*, plur. *Φλέγυες*, *Φλεγύαι* (auch *-ῦαι*) (vergl. O. Müller Orchomenos s. 179 anm. 1). Wie

nun in *Μινύας* nach meiner auseinandersetzung a. a. o. die form Manvant diejenige war, von welcher aus sich die übrigen erklären, so sehen wir eine solche bei *Φλεγύας, αντος* noch vollständig erhalten, während die formen mit stufenweiser schwächung *Φλεγύας, -ου* und *Φλέγυς, -ος* daneben stehen. *Φλέγυς* entspricht nun genau dem skr. Bhṛgu, dies selber muſs aber gerade ebenso als allmähliche schwächung aus bhṛgvant oder bhṛagvant angesehen werden, wie Manu aus Manvant. Durch diese übereinstimmung gewinnt erst die thätigkeit des menschenbildenden Prometheus ihr rechtes licht; wie die Bhṛgu's noch als von den göttern getrennt erscheinen, so erscheinen auch die Phlegyer als ein der götter nicht bedürfendes und darum wenig um Zeus sorgendes geschlecht: Homer hym. in Apoll. 278 f.

*ἵξες δ' ἐς Φλεγύων ἀνδρῶν πόλιν ὑβριστάων,*
*οἳ Διὸς οὐκ ἀλέγοντες ἐπὶ χθονὶ ναιετάασκον*
*ἐν καλῇ βήσσῃ, Κηφισίδος ἐγγύθι λίμνης.*

und wie ihr übermuth und frevel gegen götter und menschen der hervorragendste zug ihres charakters ist, der den ahnherrn Phlegyas und andre seines stammes zu den qualen des Tartaros führt, so überhebt sich auch nach einer brahmanischen legende Bhṛgu übermüthig über seinen vater (der hier wieder Varuṇa heiſst), nur wird er natürlich nicht wie Phlegyas zur strafe in den Tartaros gebannt, was die theologische ausbildung der sage bei den brahmanen, die den Bhṛgu zu ihren frommen vätern zählten, nicht zuliefs, sondern Varuṇa sendet ihn in verschiedene höllen, um hier die strafen der übelthäter zu sehen und ihn so zur besserung zu führen. Die ausführliche legende sehe man in Webers übersetzung in der zeitschr. d. deutsch. morgenl. gesellsch. IX, 240 ff. nach, wo Weber in der besprechung derselben auch bereits den Phlegyas mit dem Bhṛgu etymologisch unmittelbar gleichgesetzt und uralte übereinstimmung mit den sagen von den übermüthigen Phlegyern angenommen hat. Wenn Müller ferner (Orchomenos s. 191) in den namen und somit in dem wesen der Phlegyer ganz besonders ritterliche waffengeübtheit nachweist, so stimmt

auch dies mit den Bhṛgu's, denn nach der späteren überlieferung soll Bhṛgu den dhanurveda oder die wissenschaft des kriegswesens offenbart haben, Wilson Vishnup. p. 284. Dieser zug übermüthiger kraft und kriegerischen wesens muſs demnach auch schon in dem grundgedanken der Bhṛgu's und Phlegyer enthalten sein und wenn wir jene oben als die blitze faſsten, so ist es nicht zu verwundern, daſs die kraft, welche bei den Griechen den Zeus, bei den Indern den Indra zum stärksten und höchsten der götter machte, auch ihnen den charakter geschaffen habe, der, sobald sich die olympischen götter aus dem wüsten chaos dämonischer mächte allmählich herausbildeten, natürlich als überhebung über dieselben gefaſst werden muſste. Wie tief übrigens dieser charakter im bewuſstsein der Hellenen wurzelte, davon zeugt das bei den Phokeern gebräuchliche verbum φλεγυᾶν, was übermüthig bedrücken bedeutet haben soll. Es ist gewiſs kein geringer beweis für die richtigkeit der von Weber und mir aufgestellten gleichung des Phlegyas und Bhṛgu, daſs auch das sanskrit der veden, wenn auch nicht ein vollständiges verbum, so doch ein particip eines von bhṛgu abgeleiteten denominativs aufweist, welches bhṛgavâna heiſst und „wie Bhṛgu handeln“ bedeutet, in dem zwar keine unmittelbare begriffliche übereinstimmung mit φλεγυᾶν mehr waltet, das aber jedenfalls die ursprünglichere begriffsentwickelung enthält, indem das wie Bhṛgu handeln als blitzen oder leuchten gefaſst wird, am deutlichsten in der stelle R. IV, 7. 4:

âçúm dûtám vivásvato víçvâ yáç carshaṇîr abhí |
ájabhruh ketúm âyávo bhṛ́gavâṇaṃ viçé viçe ‖

„den schnellen boten Vivasvats (Agni), der über allen geschlechtern ist, brachten die menschen ein blitzendes banner zu jeglichem stamm“. Vergl. R. I, 71. 4; 120. 5.

Sind diese sprachlichen übereinstimmungen jedenfalls geeignet, die obige zusammenstellung des Prometheus mit Mâtariçvan weiter zu befestigen, so ist es für die späteren vergleichungen von wichtigkeit, gleich hier noch einen punkt der Prometheusmythe zu besprechen, nämlich den, daſs

Prometheus den feuerfunken in einer narthexstaude verbirgt. Man hat dies gewöhnlich dahin gedeutet, daſs der narthex, als die damals gewöhnliche zunderbüchse, sich am natürlichsten als der feuerbehälter dargeboten habe. Wir werden aber im verfolg eine reihe von pflanzen kennen lernen, die mit dem feuercultus ebenso wie mit dem somacult in alter zeit in engerer beziehung standen; wenn nun in dem letzteren manches uns auf Dionysos hinführen wird, man von diesem aber erzählte (vgl. Preller I, 438), daſs er mit dem narthex wein aus den felsen geschlagen habe, eine handlung, die doch mit der zunderbüchse nur in sehr entfernten zusammenhang zu bringen wäre, wenn ebenso die Bacchanten mit dem narthex statt des thyrsos ausgerüstet erscheinen, so wird wohl anzunehmen sein, daſs auch der narthex unmittelbarer in den zusammenhang des mythos hineingehöre, als es gewöhnlich angenommen wird, man wird anzunehmen haben, daſs Prometheus nicht ursprünglich schon vorhandenes feuer vom altare des Zeus raubte oder am sonnenwagen entzündete, sondern daſs er es in der oben (s. 13 ff.) vermutheten weise durch reibung entzündet und den so glimmenden pramantha, der dann der narthex ist, zur erde hinabgebracht habe.

Diese vermuthung gewinnt auch noch durch einen andern griechischen mythus an wahrscheinlichkeit, in welchem der ursprung des feuers und des ersten menschen gleichfalls aus einer pflanze berichtet wird. Wir werden weiter unten sehen, daſs die eschenarten mehrfach sowohl mit dem feuer als mit der erschaffung des ersten menschen in beziehung gebracht werden. Schon Hesiod ε. 142 sqq. läſst den Zeus das dritte, eherne geschlecht, das sich den Phlegyern an kriegslust und übermuth vergleicht, aus eschen schaffen:

*Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων*
*χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρῷ οὐδὲν ὁμοῖον,*
*ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον, οἷσιν Ἄρηος*
*ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες·*

und an die esche knüpft bekanntlich die nordische mythe

den ursprung des jetzigen menschengeschlechts an, indem sie den ersten menschen mit ihrem namen Askr nennt (Grimm myth. 527. 537. 324, Rochholz allem. kinderlied 284 ff.). Die peloponnesische sage läfst nun den Phoroneus von dem flufsgotte Inachos und der Melia, also der esche abstammen (Apollod. II, 1. 1; Preller gr. myth. II, 26) und behauptet, dafs nicht Prometheus sondern Phoroneus den menschen das feuer gegeben habe, Paus. II, 19. 5: *ἐξῆς δὲ τῆς εἰκόνος ταύτης πῦρ καίουσιν, ὀνομάζοντες Φορωνέως εἶναι· οὐ γάρ τοι ὁμολογοῦσι δοῦναι πῦρ Προμηθέα ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἐς Φορωνέα τοῦ πυρὸς μετάγειν ἐθέλουσι τὴν εὕρεσιν.* Ich habe mich schon sowohl bei betrachtung der sage vom Poseidon und der Erinnys als in der auseinandersetzung über die Najaden (zeitschr. I, 536) dahin ausgesprochen, dafs ein grofser theil der mythen, welche das meer betreffen, nicht das irdische sondern das himmlische meer der wolken und nebel betreffe, da das indogermanische urvolk in seinen stammsitzen schwerlich ein gröfseres meer kannte; vielfältig werden wir daher, wo das geschlecht eines heros auf Okeaninen zurückgeführt ist, auf eine göttin des wolkenmeeres und nicht des oceans zurückzugehn haben, wie dies bei der Melia, der esche, augenscheinlich der fall ist, in der wir diejenige wolkenbildung zu erkennen haben, welche der Norddeutsche noch heute einen wetterbaum nennt und der der mythos von der weltesche Yggdrasill seinen ursprung verdankt (zeitschr. I, 468). Aus dieser anschauung der wolken als eines meeres sind auch, wie zum theil schon oben angedeutet ist, die indischen mythen von der umquirlung des oceans hervorgegangen, bei welcher der unsterblichkeitstrank, amṛta, und die segens- und schönheitsgöttin Çrî den wellen entsteigen und die devas schliefslich die herrschaft erlangen; in gleicher weise entstammt Aphrodite den wellen, indem auch sie der niederlage eines vorangehenden göttergeschlechtes, das im entmannten Uranos besiegt wird, ihren ursprung verdankt, wie bei der geburt der Çrî der götter herrschaft über die der Asuras begründet wird. Was aber für das

wesen der mutter des Phoroneus von ganz besonderer wichtigkeit ist, in demselben kampf noch ehe Aphrodite erscheint, werden mit den Erinnyen und Giganten die melischen nymphen geboren, in denen ich an dieser stelle nicht mit Preller blos dämonen der rache sehen möchte, sondern, wie eben angedeutet, ebenso wie in den Erinnyen, die ich in der Demeter Erinnys zeitschr. I, 439 ff. in ihrem ursprung als eilende wolken nachgewiesen habe, vertreter des wolkenhimmels. Weiter unten wird von dieser vorstellung der esche ausführlicher zu handeln sein, wenn der mit derselben verbundene aberglaube zu besprechen ist, wobei sich zugleich zeigen wird, dafs auch Prellers ansicht (myth. I, 42) eine gewisse, wenn auch tiefer liegende, berechtigung hat. Wie die esche aber als bild der wolke erscheint, so tritt sie auch, da diese den blitz birgt, mit dem feuer in engste verbindung und darum erscheint denn auch ihr sohn Phoroneus als der feuerbringer und zugleich als der erste mensch, wie wir die alten indischen stammväter Angiras, Bhṛgu und Atharvan auch als verschiedene verkörperungen des Agni auftreten sahen. Führt uns also schon diese entwicklung auf den Phoroneus als feuergott und im blitze deshalb selbst feuerbringer, dessen heilige glut zu Argos wir uns doch wahrscheinlich als unverlöschliche zu denken haben wie die des Agni, so geschieht dies auch hier noch in gleicher weise durch den namen. Ein mehrfach vorkommendes beiwort des Agni ist nämlich bhuraṇyu, welches auf die wurzel bhar (bhṛ) φέρω zurückführt, die in einigen formen und ableitungen eine schwächung des wurzelvokals von a in u zeigt (bhuramâna R. I, 119. 4; bhuraṇa R. I, 117. 11, X, 29. 1 — an beiden stellen beiwort der Açvinen, die von flügelrossen getragen oder gefahren werden — u. s. w. vergl. Roth zu Nir. XII, 22—25); das wort wird im Nighaṇṭu unter den synonymen für schnell aufgeführt und das ist auch die bedeutung, welche in den von Roth angeführten stellen vorwaltet, obwohl die alten erklärer, welche gleichfalls auf bhar zurückgehn, meist die bedeutung nähren, erhalten, zu grunde legen (R. I, 68. 1;

X, 46. 7 = Vâj. XXXIII, 1; Vâj. XIII, 43; XV, 51; XVIII, 53; bhartâ, sarveshâm poshṭâ; jagadbhartâ; poshakah), eine auffassungsweise, die wohl schon durch die dogmatik traditionell geworden war, da das Çat. br. VIII, 6. 3. 20 sagt: bhuranyur iti bharte 'ty etad ayam agnih; nur R. I, 68. 1 wird es durch havishâm bhartâ, opferträger, erklärt. Ich will daher nicht ganz leugnen, dafs auch diese bedeutung vielleicht dem worte beiwohnen könne, zumal auch Preller und Pott Phoroneus auf den gleichen begriff zurückführen*), allein im allgemeinen wird Roths ansicht jedenfalls die richtige sein (z. litt. und gesch. des veda s. 81 f.), dafs in bhuranyati, bhuranyu u. s. w. die bedeutung der schnelligkeit den vorzug verdiene. Dies bhuranyu mit der bedeutung „schnell, eifrig" ist also wie gesagt ein mehrfach vorkommendes beiwort des Agni und ihm steht Φορωνεύς fast ganz genau gleich, indem wie bhuranyu auf bhar, Φορωνεύς auf φέρω zurückführt, nur in dem suffix findet sich in letzterem statt der zu erwartenden kürze die länge des o-lauts. In dieser hat, wie ich glaube, das griechische die ältere form bewahrt; bhuranyu und bhuranyati sind nämlich deutliche ableitungen des obigen bhurana, schnell (Durga zu Nir. VI, 28 erklärt es durch bhartârau çîghrau vâ, Roth z. lit. 81) und bezeichnen durch die hinzugetretenen ableitungen nur die dauernde oder wiederholte handlung; bhurana selbst ist aber mit dieser bedeutung deutlich gleich dem ebenfalls oben angeführten bhuramâna, und steht, wie ich glaube, an stelle eines früheren bhurâna, eines medialen particip praesentis, das sich

*) Preller griech. mythol. II, 26 „Φορωνεὺς ist ferax, der fruchtbare". Pott zeitschr. f. vergl. sprachf. VI, 407 „Phoroneus, wie ich glauben möchte, aus φορά, nicht als impetus, sondern das hervorgebrachte, ertrag an früchten, so dafs damit gesagt wäre, wie das wasser (Inachus) fruchtbarkeit zeuge. Seine mutter, Melia, tochter des Okeanos, soll ohne zweifel „esche" sein, indem μελιηγενεῖς „eschengeboren" Apoll. Rhod. IV, 641 die menschen nennt, welche bei Hes. werke 144 χάλκειον γένος ἐκ μελιᾶν heifsen. Vgl. Ruperti zu Iuv. XVI, 12. Als noch das goldene zeitalter herrschte, da verlieh die erde ihre gaben freiwillig und umsonst. Jetzt mufs aber der eschengeborene (spätere) mensch selber arbeiten, um der erde seine nahrung abzuringen".

in seiner bedeutung an das griech. φερόμενος, sich stürzend, fliegend, hastig, anschliefst. Ein solches nicht vorhandenes bhurâna für bhuraṇa gewinnt aber hohe wahrscheinlichkeit durch das nebeneinanderstehen des vedischen Cyavâna und epischen Cyavana, wo wir ganz in derselben weise das participialsuffix âna in das substantivische ana übergehen sehen. Wenn aber schon in einem und demselben worte die verkürzung des langen vokals im laufe der zeit eintreten konnte, so mufste dieselbe noch viel leichter beim antritt eines neuen suffixes vor sich gehen, so dafs aus dem vorangehenden *bhurâṇyu sich leicht bhuraṇyu entwickeln mochte und in der that sehen wir in derselben weise vadânya, aus vadâna abgeleitet (Benfey vollst. gramm. s. 150, Böhtlingk Un. III, 103), neben vadanya stehen. Läfst sich aber auf diese weise wahrscheinlich machen, dafs bhuranyu einst ein langes â besessen habe, so stimmt zu diesem Φορωνεύς aufs genauste, und dafs auch das griechische gleichgebildete namen, die von participialstämmen mittels des suffixes ενς = skr. yu abgeleitet waren, besafs, zeigen Ἀϊδωνεύς und Ἰδομενεύς, von denen namentlich das erste sich genau an Φορωνεύς anschliefst, indem es von einem alten particip ἰδωνος, welches dem skr. vidâna entspricht, ausgeht und also den, der nicht gesehen zu werden pflegt (ἀϊδ- nicht ἀνιδ- wegen des digamma), bezeichnet. Ich halte diese analogieen für hinreichend um die einzige schwierigkeit, die sich bei einer vergleichung von bhuraṇyu mit Φορωνεύς erhebt, aus dem wege zu räumen.

Dieser nachweis der gleichheit von Phoroneus und bhuraṇyu führt aber noch zu anderen vergleichen; bhuraṇyu wird nämlich an zwei stellen auch der unter der gestalt eines goldgeflügelten vogels gedachte Agni genannt, R. X, 123. 6 = Sâ. I, 4. 1. 3. 10 und II, 9. 2. 13. 1. „Auf blikken sie zu dir, dem wolkenflieger, dem schöngeflügelten, liebevollen herzens, des Varuṇa boten, in Yama's schoofs, dem feurigen vogel (çakunaṃ bhuraṇyum, den eifrigen, schnellen vogel)“. Bf. und Vâj. XVIII, 53:

índur dáxah çyená ṛtâvâ hiraṇyapaxaḥ çakunó bhuraṇyúh |
mahânt sadhásthe dhruvá â nishatto námas te astu mâ mâ hiṇsîh ||

„der du der tropfende funken, der starke falke, der reine, der goldgeflügelte schnelle vogel bist, der grofse, feste an der gemeinsamen stätte (des himmels) weilest, verehrung sei dir, verletze mich nicht“ *). In dieser gestalt kann unter Agni natürlich nur der geflügelte blitz gedacht werden und wenn er çyena, falke oder adler, genannt wird, so vergleicht sich ihm der dem Zeus die blitze tragende adler; in ganz gleicher weise erschien der in ein rofs sich wandelnde Agni bei den Griechen als geflügelter Areion und Pegasos, der gleichfalls dem Zeus blitz und donner trägt (zeitschr. f. vergl. spr. I, 460 f.). Ebenso wandelt sich die den Telemachos verlassende Athene, die aus dem haupte des Zeus entsprungene blitzgöttin, in einen adler, φήνη εἰδομένη Od. III, 372 (vgl. I, 320 ὄρνις δ' ὡς ἀνοπαῖα διέπτατο), wozu Eustathius bemerkt, Φωσφόρος δὲ ἡ Ἀθηνᾶ (Creuzer symb. III, 339); mit recht hat daher Lauer auch ihren beinamen γλαυκῶπις und die ihr heilige γλαῦξ auf den blitz bezogen. Endlich führt auch eine geier- oder adlerart, deren federn wir zur befiederung des pfeils verwandt sehen, denna men φλεγύας, Hesiod. scut. 134, wozu man das oben über die bedeutung von Bhṛgu = Phlegyas gesagte vergleiche. Auch beim adler und falken wird daher wie bei der γλαῦξ das blitzende auge vorzugsweise zu dieser anschauung geführt haben (man erinnere sich nur, dafs unserer älteren sprache blick und blitz in dem einen worte blic zusam-

*) Anders hat Roth im Petersburger wörterbuch s. v. indu, einer auslegung des Mahîdhara folgend, die worte indur daxah çyenah gefafst, indem er sie als mond und sonne nimmt; zu dieser auffassung sehe ich keine nöthigung, wie auch der scholiast noch eine andere freilich ebenfalls abweichende giebt; jedenfalls wird auch nach Roth's auffassung Agni als falke gedacht (auch die vorhergehenden verse fassen ihn als himmlischen vogel, der mit seinen fittigen die raxasen erschlägt), nur dafs sonne und mond als noch weitere incarnationen desselben auftreten. Das feuer als tropfender funke kommt mehrfach in den veden vor, vergl. Benfey s. v. drapsa, ich erkenne den blitz in dieser gestalt mit: Schwartz der heutige volksglaube s. 16.

menfallen), wenn auch die schnelligkeit des plötzlichen herniederfahrens wohl mit in anschlag zu bringen ist. Doch scheinen auch andre vögel, wie sich später zeigen soll, in diesen kreis von anschauungen mit eingetreten zu sein, vor allen der specht, der uns noch einmal zum Phoroneus zurückführt.

Die Sabiner zu Feronia feierten alljährlich am fuſse des berges Soracte ein berühmtes fest, bei dem die alte priesterfamilie der hirpi, wölfe, mit bloſsen füſsen unversehrt über glühende kohlen wandelten; die gottheiten, denen zu ehren dies fest gefeiert wurde, waren Soranus und Feronia, die bald für Apollo und Juno, bald für Dis und Proserpina erklärt werden. Hartung rel. d. Römer s. 193 nimmt mit recht an, daſs die göttin nicht nach der stadt sondern diese nach jener genannt sei, was ihre verehrung auch an andern orten beweist. Eine mehrfach berührte sage erzählte, daſs ihr hain einst in brand gerathen sei und als man zur rettung der götterbilder herbeieilte, habe er plötzlich wieder grün und frisch dagestanden (Hartung s. 194). Wir sehen also die göttin wiederholentlich mit dem feuer in zusammenhang gebracht und dies wie ihr name Feronia muſs auf die vermuthung führen, daſs auch sie eine feuerbringerin war, denn Feronia berührt sich aufs engste mit Phoroneus, dem es fast, bis auf die weibliche endung, lautlich genau entspricht. Wenn sie aber bald der Juno, bald der Proserpina gleichgestellt wird, so muſs man unbedenklich das letztere vorziehn; sie wird die beiden gestalten der Despoina und des Areion-Pegasus in sich vereinigt haben und so eine aus den wolken geborene blitzgöttin gewesen sein. Das macht nun aber auch noch ein anderer umstand höchst wahrscheinlich. Festus (ed. Lindem. p. 193) nennt nämlich nach Ap. Claudianus den picus Martius Feroniusque unter den oscines aves, ebenso Plinius X, 19 und es kann kein zweifel sein, daſs der vogel nach der Feronia genannt sei, eben so wie der Martius nach dem Mars, was übrigens auch allgemeine annahme ist. War das aber der fall, so wird der vogel als eine verkörperung

der göttin oder des mit ihr verbundenen gottes gegolten haben und auch der specht unter die blitzträger aufzunehmen sein, was sich auch aus andern später zu entwickelnden vorstellungen mit entschiedenheit und zwar besonders auch für die Italer ergiebt. Jedenfalls steht es fest, dafs auch den Römern der mythus von einem feuerbringenden vogel bekannt gewesen sei, wie dies ein aberglaube, den Plinius hist. nat. X, 13 mittheilt, unzweifelhaft ergiebt. Er sagt: Inauspicata est et incendiaria avis, propter quam saepenumero lustratam urbem in annalibus invenimus, sicut L. Cassio C. Mario Coss. quo anno et bubone viso lustrata est: quae sit avis ea, nec reperitur, nec traditur: quidam interpretantur, incendiariam esse, quaecunque apparuerit carbonem ferens ex aris, vel altaribus: alii spinturnicem eam vocant: sed haec ipsa quae esset inter aves, qui se scire diceret, non inveni. Dafs diese incendiaria avis kein mit namen nachweisbarer vogel war, erklärt sich leicht aus der natur derartiger ausdrücke; auch bei uns kennt das volk den todtenvogel sehr wohl, dennoch werden verschiedene wie eule, rabe, elster u. a. genannt; der avis incendiaria vergleicht sich übrigens bei uns der rothe hahn, den man einem aufs dach setzt, vgl. Grimm myth. 635; über spinturnix ist noch Festus ed. Lindem. 257 mit den auslegern z. d. st. s. 701 und zu bustum s. 346 zu vergleichen.

Wie wir nun aber in den bisher betrachteten mythen an den feuerbringer sich auch den ahnherrn der menschen anknüpfen sahen, so geschieht dies auch hier, indem Picus der sohn des Saturnus zugleich als erster könig in Latium auftritt; das ist aber nur eine andere ausdrucksform für den begriff des ersten menschen und wir sahen sie in gleicher weise bei Manus, Minyas, Minos und Phoroneus auftreten. Ich kann daher Mommsen (röm. gesch. I, 165) nicht beistimmen, wenn er sagt, dafs erst späterer euhemerismus aus des Mars heiligem vogel den könig Picus gemacht habe, wogegen schon die von Grimm (myth. 228) nachgewiesene übereinstimmung der griechischen und slawischen genealogie mit der römischen bedenken erregen mufs. Uebri-

gens erzählte die lateinische sage, wenn wir dem Ovid und Virgil trauen dürfen, von der verwandlung des menschen in den vogel, weil er die liebe der Circe verschmähte, in gleicher weise läfst auch die norwegische sage den specht durch Christus verwandelt werden, so dafs wenn auch die übrigen züge beider sagen keine verwandtschaft zeigen (Grimm myth. 639), doch eine uralte gemeinsame grundlage vorhanden gewesen zu sein scheint, was dadurch noch um so wahrscheinlicher wird, dafs die heilige Gertrud, nach welcher der vogel in Norwegen genannt wird, ebenso auf die unterwelt weist, wie dies bei der Circe der fall ist, vgl. H. D. Müller, Ares 95 ff. Claussen, Aeneas und die Penaten II, 842. — Dieser Picus als könig gehört nun aber wohl der sage der Sabiner ursprünglich allein an und scheint erst mit ihnen in Rom eingewandert zu sein; dafs er ihnen auch als heiliger vogel des Mars bekannt war, geht aus einer (von Grimm myth. 638 angeführten) stelle bei Strabo hervor, wonach er sie bei ihrer wanderung geführt haben soll (*ὥρμηνται οἱ Πικεντῖνοι δρυοκολάπτου τὴν ὁδὸν ἡγησαμένου*). In gleicher weise wurden die Hirpiner von dem andern heiligen thiere des Mars dem wolf (hirpus) geführt und erhielten wie die Picentiner von dem thiere den namen (Paul D. s. v. Irpini Strabo lib. V, 250 C.: *ἑξῆς δ' εἰσὶν Ἱρπηνοὶ κ'αυτοὶ Σαυνῖται, τοὔνομα δ' ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας· ἱρπὸν γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαυνῖται τὸν λύκον*). Diese beiden thiere sehen wir nun aber auch bedeutsam in der ältesten römischen sage auftreten, indem sie den Romulus und Remus nähren (Ovid Fast. III, 54); sie erscheinen also auch hier in verbindung mit den vorstellungen von einem ersten könige gebracht und so steht zu vermuthen, dafs auch der sohn der Feronia, Herilus könig von Praeneste, der erste könig gewesen sein wird, worauf sowohl der name jener priesterschaft der hirpi, was ja sabinisch wölfe hiefs, als der picus Feronius, der von der göttin den namen trug, hindeuten; diese übereinstimmung der begleiter wird denn auch wohl darauf führen, dafs Romulus und Remus gleichfalls als die ersten sterblichen der römischen landschaft

anzusehen seien, wie denn auch noch andere züge der sage darauf deuten, was ich hier nicht weiter ausführen kann. Aus einer solchen verbindung des Picus mit der vorstellung von dem ersten menschen erklärt es sich dann auch, wie er auch der späteren zeit als Picumnus ein die kinder schützender genius blieb (Hartung relig. d. Röm. II, 176).

Ein anderer zug der sage vom Picus bedarf aber noch näherer erwähnung. Ovid spricht a. a. o. nur von „cibis“ schlechthin, mit welchen der vogel die zwillinge genährt habe, eine andere sage jedoch deutet darauf hin, dafs meth oder wein die wahrscheinlich von ihm gebrachte ätzung gewesen sein werde, denn diese liebt er offenbar, da Numa ihn durch dieselbe in seine gewalt bringt. Numa wollte nämlich wissen, wie das vom blitze getroffene zu sühnen sei. Da verbarg er auf den rath der Camene Aegeria zwölf reine (castos) jünglinge an der quelle im aventinischen haine, bei welcher Picus mit seinem sohn Faunus gern einzukehren und auszuruhen pflegte. Jedem gab er eine fessel in die hand, und um seinen zweck desto sicherer zu erreichen, stellte er grofse becher mit wein und meth gefüllt neben die quelle, aus welcher die beiden götter zu trinken liebten. Beide fanden sich sehr durstig am gewohnten kühlen ruheplatz ein: wie ihnen daher die wohlduftenden getränke aufstiefsen, fielen sie, ohne sich weiter zu besinnen, gierig darüber her, und tranken mehr als genug war, so dafs sie mit beschwerten köpfen auf der stelle einschliefen. Jetzt waren die zwölf jünglinge schnell bei der hand, bemächtigten sich ihrer und legten ihnen fesseln an. Wie jene erwachten und keine weitere ausflucht möglich sahen, verriethen sie gutwillig das geheimnifs, durch welches Jupiter Elicius herabgezogen und zur offenbarung der benöthigten sühne vermocht werden könne. Hierbei bemerkt einer der erzähler, dafs diese beiden dämonen, die damals in Italien umherwandelten, an gestalt den Panen und Satyren, an wunderthätigkeit und zauberkraft den idaeischen daktylen ähnlich gewesen seien (Hartung rel. d.

R. II, 188)*). Es ist aus dieser sage wohl klar, dafs man vom Picus den glauben gehegt habe, dafs er den meth

*) Mein verehrter freund, prof. Rochholz in Aarau, theilt mir noch zu dieser römischen sage folgende parallele mit: „C. Gessner thierbuch (Heidelberg 1606) abth. vierfüfsler bl. 10 beschreibt die geifsmannleinen (zwerge) und bringt folgendes histörchen aus Philostratus bei. Apollonius kommt auf seiner reise zu den Nilkatarakten nachts in ein dorf und hört da die weiber ängstlich rufen „fang ihn, schlag ihn!“ Es galt einem wilden geifsmännlein, das die weiber bis ins dorf verfolgt hatte. Apollonius liefs vier ägyptische eimer weins, also bei 48 alte Basler maafs, in die heerdtränke unweit des dorfes gieſsen. Alsbald kam das männlein, gereizt vom geruch des weins, herangelaufen, trank sich voll und entschlief. Darauf sprach der reisende zu den eingeborenen: wolauf, nun verfertiget ihm fernerhin gute geschirre und weder mit worten noch mit streichen sollt ihr ihn beleidigen, so wird er euch ins künftige zufrieden lassen“. Noch näher schliefst sich der sage vom Picus und Faunus eine von Rochholz in seinen argauischen sagen bd. I, 319 bis 321 mitgetheilte an, in welcher ein geifsler (wilder mann, behaarten leibes, der eine ausgerissene tanne statt des stabes führt) die gewohnheit hat, an jedem abend aus dem kleinen brünnlein zu trinken, das zunächst dem Geifslersteine ist. Neugierige junge bursche gieſsen kirschenwasser in die quelle, das dem wilden manne bald so gut mundet, dafs er trunken niedersinkt. Schnell sprangen die bursche aus dem versteck hervor, banden ihn mit weiden und stricken und trugen ihn ins dorf hinein, in der nacht aber befreit sich der wilde mann aus seinen banden“. Nur der schluſs weicht von der römischen erzählung ab, diesen bewahrt dagegen in der hauptsache eine graubündner sage, welche Vernaleken (alpensagen s. 213) mittheilt: „Die wilden männlein, zwerge die mit fellen bekleidet einhergingen, waren im besitz von allerhand geheimnissen, die man ihnen nur mit list abgewinnen konnte. Knaben in Conters hatten ein solches schon lange vergeblich zu fangen gesucht, welches die geifsen des dorfs zu hüten pflegte. Da füllten sie endlich zwei brunnentröge, den einen mit wein, den andern mit wasser. Als der wilde geifsler zu trinken kommt, läfst er argwöhnisch den wein unangerührt, von dem branntwein, der die farbe des wassers hat, genieſst er, wird trunken und schläft ein. Nun wird er gebunden und ins dorf geführt, wo er ihnen dieses oder jenes geheimnifs mittheilen soll. Er versprichts, wenn sie ihn zuvor frei lassen wollen; schalkhaft sagt er darauf „bim hübschen wetter nemmet die tschöpen (wämmser) mit ni und bim leiden haid (habt) er d'wahl“ und entflieht. Sowohl die füllung des troges mit branntwein als der schelmische schluſs verrathen sich hier als spätere veränderungen, eine ältere fassung läfst sich schon zum theil aus der vorigen sage herstellen und mufs der römischen im ganzen entsprechend gewesen sein. Dafs die gefangennahme durch wein in unserer sage ein alter zug sei, geht auch aus einer mir von Rochholz mitgetheilten stelle des althochdeutschen lobliedes auf Salomo hervor (Diemer, deutsche ged. 107—114), wo es heifst:

ein wurm wuchs darinni
der irdranc alli di brunni
Salomo hiz daz luith zu gan
uulli eini cisternam
meddis unde uuinis
dis allir bezzisten lidis
do er iz alliz ûz gitranc
ih weiz er in slaffinti bant.

oder wein ganz besonders geliebt habe, denn sonst würde Numa nicht auf den gedanken gerathen sein, ihn mittelst eines damit angefüllten gefäſses zu fangen; wir werden bei behandlung des zweiten mythenkreises sehen, daſs dies der ursprünglichen mythischen anschauung ganz angemessen sei, es ergiebt sich dies aber auch schon aus einer einfachen vergleichung mit der sage vom Silen, den Midas durch vermischung einer quelle mit wein fängt, worauf ihm Silen hohe weisheit und allerlei verborgene kunde über die natur der dinge und die zukunft offenbart (Preller myth. I, 453). Andererseits ist die sage auch darum von besonderer wichtigkeit, weil Numa dadurch das geheimniſs erfährt, wie Jupiter Elicius herabgezogen werden könne; dieser Jupiter Elicius war nämlich der blitz (wie Agni „atithi“ der gast heiſst, so wurde auch dieser hospitalis genannt), den man durch gewisse opfer und ceremonien herabziehen zu können glaubte. Daraus geht auch mit entschiedenheit hervor, daſs man den Picus mit dem himmlischen feuer des blitzes in engster verbindung gedacht habe, daſs man mindestens geglaubt habe, wie er am besten über das wesen des blitzes auskunft geben könne, wenn es nicht wahrscheinlicher ist, daſs man mit dem fangen des Picus ursprünglich die herablockung des blitzes selber gemeint habe, wofür seine kenntniſs der springwurzel, die ihm auch die Römer gleich den Deutschen beilegen, wie später sich ergeben wird, in hohem grade spricht. — Es mag schlieſslich nicht unbemerkt bleiben, daſs der mit der Feronia zusammengenannte Soranus sich mit Σειληνός im namen sehr nahe zu berühren scheint. Geht nämlich Seilenos wie Selene auf wurz. svar, glänzen, mit dem bekannten wechsel des r zurück, was einigermaſsen wahrscheinlich ist, da σείρ, σείριος (vgl. Curtius in der zeits. f. vgl. sprachf. I, 31) in gleicher weise auf dieselbe wurzel zurückführen, so wäre das auf italischem boden genau entsprechende wort Sorânus, indem so aus sva gerade so hervorginge wie somnus aus svapnas, sordes, sordidus aus svartr, schwarz, soror aus svasar u. s. w.; nur müſsten wir freilich vor allem des grie-

chischen ursprungs des Silenos versichert sein dürfen, während wir doch auf Kleinasien als seine heimat hingewiesen zu werden scheinen (Preller gr. myth. I, 452).

Aus den bisher verglichenen mythen ergiebt sich, wie ich gezeigt zu haben denke, der gleiche glaube bei Indern, Griechen und Italern, dafs das irdische feuer als himmlischer funken von einem halbgöttlichen wesen, das wohl ursprünglich allgemein als ein geflügeltes, als vogel, gedacht sein mochte, im blitze den menschen herabgebracht sei. Die bezeichnung der thätigkeit des raubenden oder herabbringenden durch das verbum mathnâmi und das daran sich anschliefsende *Προμηθεύς* sowie die bezeichnung des reibholzes durch pramantha führten uns aber darauf, dafs man geglaubt haben müsse, der funke entstehe in den wolken gerade in derselben weise durch drehung, wie man ihn bei der irdischen erzeugung des feuers aus dem uralten feuerzeug durch drehende reibung entstehen sah. Für diese auffassung sprechen mancherlei gründe, die ich jetzt entwickeln will.

Die gewinnung des feuers bei Indern, Griechen, Römern und Deutschen, namentlich des zu heiligen zwecken zu verwendenden, stimmt für die älteste zeit darin überein, dafs es bei ihnen allen durch drehung gewonnen wird, indem ein stab entweder in einen andern gebohrt und so hin und her gedreht wird, oder ein solcher durch eine scheibe oder tafel oder endlich durch die nabe eines rades gebohrt wird. Die uns von den Griechen und Römern überlieferten nachrichten sind zwar wenig zahlreich, indefs genügen sie doch, um uns das wesen der einrichtung zu zeigen. Die älteste erwähnung dieses urfeuerzeugs findet sich bei Homer hymn. in Merc. 108 ff.:

*σὺν δ' ἐφόρει ξύλα πολλά, πυρὸς δ' ἐπεμαίετο τέχνην.*
*δάφνης ἀγλαὸν ὄζον ἑλὼν ἐπέλεψε σιδήρῳ,*
*ἄρμενον ἐν παλάμῃ· ἄμπνυτο δὲ θερμὸς ἀϋτμή.*
. . . . . .
*Ἑρμῆς τοι πρώτιστα πυρήϊα πῦρ τ' ἀνέδωκεν.*
. . . . . .

πολλὰ δὲ κάγκανα κᾶλα κατουδαίῳ ἐνὶ βόθρῳ
οὖλα λαβὼν ἐπέθηκεν ἐπηετανά· λάμπετο δὲ φλόξ
τηλόσε φῦσαν ἰεῖσα πυρὸς μέγα δαιομένοιο.

Die stelle ist zwar für die einrichtung des ganzen von geringer bedeutung, da sie mehr ahnen läfst als gewifsheit giebt, indefs ist doch die erwähnung der δάφνη von wichtigkeit, wie wir sogleich sehen werden. Blofse erwähnung der πυρεῖα findet sich bei Sophocles Phil. 36, während eine andre stelle desselben dichters bei Hesychius etwas mehr giebt; sie lautet: ἀχάλκευτα τρύπανα τὰ φρύγια πυρεῖα· Σοφοκλῆς ἐν Φινεῖ δευτέρῳ. Ausführlichere nachricht dagegen gewährt Theophrast hist. pl. V, 9 ed. Wimmer: Πυρεῖα δὲ γίνεται μὲν ἐκ πολλῶν, ἄριστα δὲ ὥς φησι Μενέστωρ ἐκ κιττοῦ· τάχιστα γὰρ καὶ πλεῖστον ἀναπνεῖ. Πυρεῖον δέ φασιν ἄριστον μὲν ἐκ τῆς ἀθραγένης καλουμένης ὑπό τινων. Τοῦτο δ' ἐστὶ δένδρον ὅμοιον τῇ ἀμπέλῳ καὶ τῇ οἰνάνθῃ τῇ ἀγρίᾳ· ὥσπερ ἐκεῖνα καὶ τοῦτο ἀναβαίνει πρὸς τὰ δένδρα. Λεῖ δὲ τὴν ἐσχάραν ἐκ τούτων ποιεῖν τὸ δὲ τρύπανον ἐκ δάφνης· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὸ ποιοῦν καὶ πάσχον, ἀλλ' ἕτερον εὐθὺ δεῖ κατὰ φύσιν καὶ τὸ μὲν δεῖ παθητικὸν εἶναι τὸ δὲ ποιητικόν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γίνεται καὶ ὥς γέ τινες ὑπολαμβάνουσιν οὐδὲν διαφέρει. Γίνεται γὰρ ἐκ ῥάμνου καὶ πρίνου καὶ φιλύρας καὶ σχεδὸν ἐκ τῶν πλείστων, πλὴν ἐλάας· ὃ καὶ δοκεῖ ἄτοπον εἶναι· καὶ γὰρ σκληρότερον καὶ λιπαρὸν ἡ ἐλάα. Τοῦτο μὲν οὖν ἀσύμμετρον ἔχει δῆλον ὅτι τὴν ὑγρότητα πρὸς τὴν πύρωσιν. Ἀγαθὰ δὲ τὰ ἐκ ῥάμνου· ποιεῖ δὲ τοῦτο καὶ τὴν ἐσχάραν χρηστήν· πρὸς γὰρ τῷ ξηρὰν καὶ ἄχυμον εἶναι δεῖ καὶ μανοτέραν ἵν' ἡ τρίψις ἰσχύῃ, τὸ δὲ τρύπανον ἀπαθέστερον· δι' ὃ τὸ τῆς δάφνης ἄριστον· ἀπαθὲς γὰρ ὂν ἐργάζεται τῇ δριμύτητι. Πάντα δὲ τὰ πυρεῖα βορείοις μὲν θᾶττον καὶ μᾶλλον ἐξάπτεται νοτίοις δὲ ἧττον· καὶ ἐν μὲν τοῖς μετεώροις μᾶλλον, ἐν δὲ τοῖς κοίλοις ἧττον. Dazu vergleiche man Theophr. de igne ed. Schneid. 64. Ἅπτεται δὲ βέλτιον ἐν βορείοις ἢ νοτίοις τὰ πυρεῖα διότι ξηρότερα ὄντα θᾶττον καὶ δι' ἐλάττονος τρίψεως ἐκθερμαίνεται. Διὰ τοῦτο γὰρ οὐδ' ἐκ τῶν τυχόν-

*των ξύλων, ἀλλ' ἐξ ὡρισμένων τινῶν γίνεται· δεῖ γὰρ ἔχειν τινὰ συμμετρίαν. Ἄριστα δὲ οἱ μὲν ἐκ κιττοῦ φασιν, οἱ δ' ἐκ τῆς καλουμένης ἀθραγένης τὴν ἐσχάραν, τὸ δὲ τρύπανον δάφνης· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ [τὸ] ποιοῦν καὶ [τὸ] πάσχον, ἀλλ' ἕτερον εὐθὺς κατὰ φύσιν. Ἀγαθὰ δὲ καὶ ἐκ ῥάμνου, καὶ μᾶλλον εἰς τὴν ἐσχάραν. Πρὸς δὲ τῷ ξηρῷ καὶ ἄχυμον εἶναι, καὶ μανότητά τινα ἔχει· δεῖ δὲ τοῦθ' ὑπάρχειν, ἵν' ἡ τρίψις ἰσχύῃ. Τὸ δὲ τρύπανον εὐσθενέστερον εἶναι· διὸ [τὸ] τῆς δάφνης ἄριστον· ἅμα γὰρ ἀπαθὲς ὂν ἐργάζεται τῇ δριμύτητι.* Aus diesen nachrichten ergiebt sich, daſs das feuerzeug aus zwei holzstücken besteht, deren eines die *ἐσχάρα* heiſst und am liebsten von der *ἀθραγένη* einer schling- oder schmarotzerpflanze genommen wird, während das andere, *τρύπανον* genannt, am besten von der *δάφνη* genommen wird. Auſser diesen beiden pflanzen werden noch *ῥάμνος* (dorn), *κιττός* (epheu), *πρῖνος* (eine eichenart, steineiche, stecheiche, scharlacheiche), *φιλύρα* (linde) genannt und die wahl derselben von ihrer eigenschaft der weichheit oder härte abhängig gemacht. Die art der erzeugung des feuers ist durch die bezeichnung des einen holzes als *τρύπανον*, bohrer, klar, zu diesem werkzeug, wird das harte holz vorzüglich des lorbeers oder der dornen*) verwandt. An diese nachrichten reiht sich demnächst eine stelle des scholiasten zu Apoll. Rh. Argon. I, 1184 an, welcher zu den worten

*τοὶ δ' ἀμφὶ πυρήϊα δινεύεσκον*

bemerkt: *ἀντὶ τοῦ ἔστρειφον, παρέτριβον. Τὰ γὰρ ξύλα παρέτριβον, καὶ ἀπ' αὐτῶν πῦρ ἔβαλλον. Πυρεῖα γὰρ ταῦτά φησι τὰ προστριβόμενα ἀλλήλοις πρὸς τὸ πῦρ ἐγγενᾶν· ὧν τὸ μέν ἐστιν ὕπτιον, ὃ καλεῖται στορεύς, ὑάτε-*

*) Das letztere ergiebt sich aus Hesychius s. v. *στορεύς*, was erklärt wird *γαληνοποιός. καὶ τὸ ἀντὶ τοῦ σιδήρου τρύπανον ἐμβαλλόμενον ξύλῳ ῥάμνου ἢ δάφνης.* Zu lesen scheint *ἀντὶ τοῦ σιδηροῦ τρυπάνου κ. τ. λ.* Daſs Hesychius angabe ganz richtig und nicht, wie die erklärer gestützt auf die scholien zu Ap. Rhod. I, 1184 annehmen falsch sei, wird sich weiter unten ergeben.

ρον δὲ παραπλήσιον τρυπάνῳ, ὅπερ ἐπιτρίβοντες τῷ στορεῖ στρέφουσιν. Hier wird also das holz, in welches gebohrt wird, στορεύς genannt, worauf ich weiter unten noch einmal zurückkomme und durch das prädikat ὕπτιον wird es zugleich als ein liegendes, flaches bezeichnet; der drehstock wird dagegen einem τρύπανον ähnlich genannt, während er an einer andern stelle Simpl. in Aristotelem de coelo III einem τέρετρον verglichen wird: ἀπὸ ξύλων δὲ πῦρ ἐκβάλλουσι θάτερον τῶν ξύλων ὡς τέρετρον ἐν θατέρῳ περιστρέφοντες. Diese letztere ausdrucksweise scheint die weniger genaue, während das τρύπανον des Theophrast und des scholiasten zum Apollonius das werkzeug offenbar genauer beschreibt, denn mit einem kleinen bohrer τέρετρον müfste die feuerentzündung ungleich schwieriger zu bewerkstelligen sein als mit dem gröfseren τρύπανον, von dem uns Homer eine deutliche anschauung giebt, Od. ι, 382 ff.:

οἱ μὲν μοχλὸν ἑλόντες ἐλαΐνον, ὀξὺν ἐπ' ἄκρῳ,
ὀφθαλμῷ ἐνέρεισαν· ἐγὼ δ' ἐφύπερθεν ἀερθεὶς
δίνεον. ὡς ὅτε τις τρυπῷ δόρυ νηΐον ἀνὴρ
τρυπάνῳ, οἱ δέ τ' ἔνερθεν ὑποσσείουσιν ἱμάντι
ἀψάμενοι ἑκάτερθε, τὸ δὲ τρέχει ἐμμενὲς αἰεί*).

Das τρύπανον wurde also mittelst eines riemens, den auf beiden seiten zwei männer anfafsten, gedreht, ob im kreise oder halbkreise ist aus der beschreibung nicht ersichtlich, während Odysseus ἐφύπερθεν ἀερθείς offenbar den bohrer in seiner richtung erhält und zugleich niederdrückt. Dürfen wir demnach annehmen, dafs das τρύπανον der vollständigeren beschreibung das genauere sei, so ergiebt sich eine fast genau übereinstimmende herrichtung dieses feuerzeugs wie bei den Indern, wo, wie wir s. 13 sahen, der pramantha ebenfalls durch einen strick bewegt wurde und zwar nach angabe der heutigen augenzeugen, indem er

*) Dem Homer nur nachgebildet ist wohl die stelle Eur. Cycl. 461: ταυπηγίαν δ' ὡς εἴ τις ἁρμόζων ἀνὴρ διπλοῦν χαλινοῦν τρύπανον κωπηλατεῖ.

bald nach links bald nach rechts im halbkreise geschnellt wird.

Weniger ausführlich sind die nachrichten der römischen schriftsteller, bei denen ich nur zwei stellen von bedeutung kenne; die eine findet sich bei Plinius h. nat. XVI, 40 und lautet: Teritur enim lignum ligno, ignemque concipit attritu, excipiente materia aridi fomitis, facillimo conceptu. Sed nihil edera praestantius, quae teratur, lauro quae terat. Probatur et vitis silvestris, alia quam labrusca et ipsa ederae modo arborem scandens; die andere steht bei Paulus Diac. (Festus ed. Lindem. p. 78): Ignis Vestae si quando interstinctus esset, virgines verberibus afficiebantur a pontificibus, quibus mos erat tabulam felicis materiae tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret. In diesen beiden stellen sind einmal die pflanzen von wichtigkeit, dann der umstand daſs das liegende holzstück eine tabula genannt wird und zu gleicher zeit von einem heiligen holze (felicis materiae) genommen sein muſste. Sobald das feuer entzündet war, wurde es in einem ehernen siebe in den tempel der Vesta gebracht; dies sieb hat man auf verschiedene weise heraus zu emendiren gesucht, wie ich glaube mit unrecht, da es einmal durch seinen durchlöcherten boden die glut erhielt, dann wahrscheinlich das so gewonnene feuer in scheiben oder radgestalt auf die heilige stätte führen sollte, wovon weiterhin zu reden sein wird.

Betrachten wir nun die von den alten erwähnten pflanzen, so vermissen wir allerdings unter ihnen den narthex, und es könnte daher scheinen, als ob die oben s. 24 ausgesprochene vermuthung dadurch wankend gemacht würde, allein es werden sich doch bei betrachtung der somamythen noch weitere gründe ergeben, die dieser vermuthung zur ferneren stütze dienen. Ueberdies ist über den gebrauch des narthex als feuerbehälters bei den alten kein zweifel und es ist wohl denkbar, daſs wie er im griechischen mythos an die stelle eines andern holzes, das man in Hellas nicht mehr fand, getreten war, späterhin wieder

andre, wie δάφνη und ῥάμνος, an seine stelle getreten seien, als man diese als besser geeignet zur feuerentzündung befand als ihn. Mit einem worte, wie fest er auch in der Prometheus- und Dionysosmythe stand, konnte er doch leicht im praktischen leben durch andere hölzer verdrängt werden, die auf althergebrachter überlieferung beruhende eigenschaften in höherem maafse besafsen als er. Unter den von den alten genannten pflanzen, die das feuerzeug bildeten, ist aufser dem dorn, lorbeer und epheu, die mehrfach bezeugt sind, die von Theophrast überlieferte ἀθραγένη bemerkenswerth; composita auf -γόνη sind bekanntlich häufig und bezeichnen die von dem und dem gebornen, solche auf γένη wüfste ich keine weiteren beizubringen, denn die mit -γένεια gebildeten gehören einer andern formation an, da sie auf γένος zurückgehen. Ist das wort richtig überliefert, und es scheint hinreichend gesichert, da sich die lesart ἀνδράχνης nur durch corruptel aus einer andern stelle eingeschlichen hat, so scheint -γένη mit ε zum unterschiede von -γόνη die gebärende zu bezeichnen; der erste theil des compositums findet aber noch gröfsere schwierigkeit für die erklärung aus dem griechischen, da sich nur ἀθήρα, ἀθάρα spelt- oder waizengraupen und bei Hesychius ἄθρας, ἅρμα· Ῥόδιοι sowie ἄθραι, ἀπειλαὶ καὶ ἀναστάσεις bieten, mit denen ich hier nichts anzufangen weifs. Wenn wir es aber hier vielleicht mit einem worte der vorgriechischen sprachperiode zu thun haben, so dürfen wir vielleicht vermuthen, dafs ἀθρα von demselben stamme sei wie das zend. âtar das feuer, wie der zendische âtarvan und indische Atharvan der feuerpriester; auf diesem wege würden wir für ἀθραγένη die passende bezeichnung der feuer gebärenden gewinnen. Von dieser pflanze berichtet nun Theophrast, dafs sie ἀναβαίνει πρὸς τὰ δένδρα, dafs sie also entweder eine schling- oder eine schmarotzerpflanze sei und Plinius sagt, dafs nihil edera praestantius sei, dafs man aber auch vitis silvestris dazu nehme, et ipsa ederae modo arborem scandens; ebenso berichtet Theophrast nach Menestor, dafs der epheu, eben-

falls eine schlingpflanze, ganz besonders geeignet sei. Diese pflanzen alle sind schling- oder schmarotzergewächse, von ihnen als der arbor felix mufste also die tabula entnommen sein. Woher diese heiligkeit stamme, soll später gezeigt werden, hier genügt es anzugeben, dafs auch das indische holz, aus dem die araṇi genommen wird, das eines solchen schmarotzergewächses ist, nämlich eines açvattha çamîgarbha d. h. einer auf einer çamî (Acacia suma) gewachsenen ficus religiosa. Wenn nun auch die besonderen eigenschaften des holzes diesen pflanzen die bevorzugung bei der feuerbereitung verschafft haben, so geht doch auch aus des Theophrast sowie Plinius worten, die, wie wir sahen, den nachdruck auf die eigenschaft der pflanze als schmarotzerpflanze legt ὥσπερ ἐκεῖνα καὶ τοῦτο ἀναβαίνει πρὸς τὰ δένδρα — vitis silvestris ... et ipsa hederae modo arborem scandens) hervor, dafs diese einen bedeutenden grund bei ihrer wahl mit abgab und noch viel entscheidender wird das moment dadurch, dafs Griechen, Römer und Inder in diesem punkte vollständig übereinstimmen, denn dafs nicht dieselben pflanzen dazu verwandt werden, kann bei der eingetretenen geographischen trennung dieser völker nicht verwundern; man nahm diejenigen hölzer, deren eigenschaften nach der uralten überlieferung dazu am passendsten waren und dafs gerade die eigenschaft des holzes, dafs es einem schmarotzergewächs angehören müsse, bei dreien der alten völker übereinstimmt, mufs einen tieferen grund haben, den wir weiter unten als einen mythischen nachweisen werden. — Zum schlufs bemerke ich, dafs auch die Parsen, wie es zu erwarten ist, die entzündung des feuers durch reibung kennen, wie dies aus einer stelle des Bundehesch bei Anquetil II. p. 378 hervorgeht. Après trente jours et trente nuits, un mouton gras et blanc se présenta (à eux); ils lui coupèrent l'oreille gauche, instruits par les Izeds du Ciel, ils tirèrent le feu de l'arbre Konar (en frottant le bois) avec un sabre.

Wenn aus den oben besprochenen überlieferungen der alten die gestalt, welche das gedrehte holzstück hatte, sich

im ganzen mit sicherheit ergiebt, da der vergleich mit einem bohrer keinen zweifel über dieselbe läfst, so ist dies mit demjenigen holzstücke, in welches gebohrt wurde, nicht der fall. Man wird im allgemeinen annehmen dürfen, dafs dieselbe nicht ganz dem zufall überlassen worden sei, wenigstens nicht da, wo es sich um entzündung eines feuers zu heiligem gebrauch handelte. Theophrast nun giebt durch die bezeichnung ἐσχάρα keinen anhalt zu einer vermuthung über diese gestalt, während aus den worten des scholiasten zum Apoll. Rh. wenigstens klar ist, dafs es ein flaches holzstück gewesen sein müsse, wozu auch die angabe des Paulus, dafs es eine tabula felicis materiae gewesen sei, stimmt. Ob diese tabula viereckig oder eine scheibe gewesen sei, ist aus den uns überlieferten nachrichten nicht ersichtlich, aus den noch heute üblichen deutschen gebräuchen, in verbindung mit den weiter unten folgenden mythologischen vorstellungen, möchte ich aber vermuthen, dafs es eine zeit gegeben habe, wo alle Indogermanen sich bei der entzündung des heiligen feuers dazu einer durchbohrten scheibe bedient haben. Wir müssen daher auch einen blick auf das bei uns übliche verfahren werfen.

Die deutschen gebräuche kennen eine doppelte art heiliger feuer, nämlich diejenigen welche die kirche, da sie das volk derselben nicht entwöhnen konnte, in ihren schutz genommen oder doch geduldet hat, dafs sie mit den festen der heiligen in beziehung gebracht wurden, und die welche noch bis heut ihren heidnischen charakter rein gewahrt haben. Jenes sind die oster-, johannis-, michaelis-, martins-, weihnachtsfeuer, dies die sogenannten notfeuer. Bei jenen findet es sich, aufser hin und wieder bei den johannisfeuern (Grimm myth. 570. 579), nie, dafs das feuer in der obigen bei Indern, Griechen und Römern üblichen weise entzündet wurde, doch hat es selbst die kirche nicht überall vermocht (wie dies beim osterfeuer in einigen gegenden der fall ist) ihnen den heidnischen charakter ganz abzustreifen, indem die reinheit und heiligkeit des entzündeten feuers entweder von der geweihten osterkerze entnommen wird,

oder dasselbe als neugebornes, ganz reines element durch stahl und stein von dem priester hervorgerufen wird*). So theilt Lexer aus Kärnten mit (Wolf zeitschr. III, 31), dafs man am ostersonntage im hause alles feuer ausgehen lasse und frisches heimtrage von jenem, welches vom pfarrer auf dem kirchhofe geweiht und mittelst stahl und stein hervorgebracht wurde. In gleicher weise berichtet Leoprechting, dafs das charsamstagsfeuer mit stahl und stein, nie mit schwefelspan, auf dem freithof angezündet werde; jedes haus bringt dazu ein scheit, einen astprügel von einem wallnufsbaum, welcher beim gewitter auf das herdfeuer gelegt zur abwehr des blitzschlages dient (aus dem Lechrain s. 172 f.). Wolf (beitr. II, 389) sagt, dafs diese sitte bereits im elften jahrhundert auf den samstag vor ostern beschränkt worden sei, an welchem noch heute in der ganzen katholischen kirche feuer aus einem kieselstein geschlagen und geweiht werde.

Anders ist dies bei dem notfeuer, welches, meist an keine bestimmte zeit gebunden**), bei eingebrochenen viehseuchen entzündet zu werden pflegte und hier und da noch heut entzündet wird. Ueberall zeigt sich hier, soweit wir dasselbe in seiner ausbreitung über die germanischen stämme verfolgen können, eine mit der obigen übereinstimmende herrichtung; das feuer wird entweder durch umdrehen einer achse in der nabe eines wagenrades oder durch bohrende drehung einer walze in dem loche eines oder zweier pfäle hervorgerufen; die drehung wird ganz in der oben s. 13 beschriebenen weise bewerkstelligt, indem um die achse oder walze ein seil gelegt ist, welches aufs schnell-

*) Nach Montanus (die deutschen volksgebr. s. 127), der aber keine quelle angiebt, wäre auch früher in der kirche das feuer zur ewigen lampe durch reibung mit trocknem holze hervorgebracht worden.

**) Es ist oben schon gesagt, dafs es, wo ein bestimmter tag genannt wird, auf den johannistag verlegt wird. Vielleicht war es früher allgemeine sitte, die johannisfeuer nur in dieser weise zu entzünden, worauf auch die bezeichnung St. Johannis noodfür bei Griese, Grimm myth. 579 und St. Johanns noodfür bei Dähnert s. v. noodfür deuten.

ste hin und her gedrillt wird, bis sich das feuer zeigt. Man findet die ausführlicheren nachrichten darüber bei Grimm in der mythologie s. 570 ff. Neuere berichte über dasselbe sind mir nur aus Colshorn's deutscher mythologie s. 350 ff. und aus Kemble's Sachsen in England I. s. 294 f. der deutschen übersetzung bekannt; der erstere beschreibt den vorgang ausführlich, wie ihn ein augenzeuge im jahre 1828 im hannöverschen dorfe Eddefse, amts Meinersen, als unter den schweinen die bräune und unter den kühen der milzbrand wüthete, mit angesehen und bringt gerade nichts neues, ist aber wegen seiner ausführlichkeit dankenswerth*). Ich hebe aus demselben nur hervor, dafs das feuer durch die drehung einer eichenen walze, die in den löchern zweier eichenen pfäle gedreht wurde, hervorgerufen wurde. An einem neuen zweimal umgeschlagenen hanfseil zogen von beiden seiten die kräftigsten junggesellen, und als das feuer lohte, wurden zuerst die schweine, dann die kühe und zum schlusse die pferde hindurchgetrieben. Die gläubigeren hauswirthe nahmen einen abgelöschten brand mit in ihr haus; die asche ward weitum ausgestreut. Der bericht bei Kemble ist einmal durch sein alter und dann durch neue züge bemerkenswerth, er ist der chronik von Lanercost vom jahre 1268 entnommen und lautet: Pro fidei divinae integritate servanda recolat lector, quod cum hoc anno in Laodonia pestis grassaretur in pecudes armenti, quam vocant usitate Lungessouht, quidam bestiales, habitu claustrales non animo, docebant idiotas patriae ignem confrictione de lignis educere et simulacrum Priapi statuere, et per haec bestiis succurrere. Quod cum unus laicus Cisterciensis apud Fentone fecisset ante atrium aulae, ac intinctis testiculis canis in aquam benedictam super animalia sparsisset; ac pro invento facinore idolatriae dominus villae a quodam fideli argueretur, ille pro sua inno-

*) Der bericht stimmt im ganzen mit dem über 100 jahre älteren des Joh. Reiskius, welchen Grimm myth. 570 f. bringt, sehr genau überein und ist ein zeugnifs, wie zähe das volk an seinen gebräuchen hängt.

centia obtendebat, quod ipso nesciente et absente fuerant haec omnia perpetrata, et adjecit, et cum ad usque hunc mensem Junium aliorum animalia languerent et deficerent, mea semper sana erant, nunc vero quotidie mihi moriuntur duo vel tria, ita quod agricultui pauca supersunt. Aus einem von Kemble angeführten bericht des Mirror (24. juni 1826), der wie der vorige nichts specielleres über die hervorbringung erzählt, hebe ich nur dies aus: A few stones were piled together in the barn-yard, and woodcoals having been laid thereon, the fuel was ignited by willfire, that is fire obtained by friction. The neighbours having been called in to witness the solemnity, the cattle were made to pass through the flames, in the order of their dignity and age, commencing with the horses and ending with the swine.

Aus den von Jacob Grimm zusammengestellten berichten über die herrichtung des notfeuers geht hervor, daſs die zur entzündung derselben verwendete holzart das eichenholz war, nur eine nachricht aus dem schottischen hochland nennt statt dessen das birkenholz (a couple = rafter of a birchtree, myth. s. 375); nicht unwahrscheinlich ist indeſs auch die verwendung anderer hölzer, so sagt Montanus volksgebräuche II, 127, daſs es aus trockenem eichen- und tannenholz entzündet worden sei, was, obwohl der verfasser nicht gerade sehr zuverlässig ist, nach den nachrichten der alten über die verbindung von weichem und hartem holz wahrscheinlich klingt. Auch der gebrauch der dornen, namentlich des bocksdorn oder kreuzdorn, der für die osterfeuer und den leichenbrand gesichert ist*), scheint mir wahrscheinlich, da mehrfach die verwendung von neunerlei holz zum not- wie zum johannisfeuer erwähnt (Grimm myth. 574) und dabei der bocksdorn nicht

*) J. Grimm verbrennung der leichen s. 30. 31. In meinen westfälischen sagen werde ich ein weiteres zeugnifs für den bocksdorn der osterfeuer aus einer gegend bringen, aus welcher Letzners nachricht (myth. 583) stammt. Daſs die Griechen ebenfalls dornen (ῥάμνος) zum notfeuer verwandten, ist oben s. 38 gezeigt worden.

gefehlt haben wird, weil Donar wie Fro diejenigen götter sind, denen diese feuer zunächst geleuchtet zu haben scheinen. Genaue beobachtung der hier und da noch heute geltenden gebräuche wird uns vielleicht auch über diese punkte noch weitere aufklärung bringen. Unter allen umständen gewinnen wir aus den schon jetzt vorliegenden nachrichten die überzeugung, daſs von den holzarten, die uns Theophrast nennt, ungeachtet der klimatischen verschiedenheit zwischen Italien und Griechenland einerseits sowie Deutschland andrerseits, doch das eichenholz allen drei völkern gemeinsam ist, denn der umstand daſs Theophrast πρῖνος (ilex) nennt, unser eichenholz aber gewöhnlich quercus ist, kann nach meiner ansicht von keinem gewicht sein, da einmal die bäume und namentlich ihr holz sehr nahe verwandt sind, dann aber, soviel ich glaube, die wahl gerade dieser bäume einer besonderen eigenthümlichkeit derselben ihren ursprung dankt, nämlich der rothen farbe ihrer geschälten rinde. Wir werden später noch andere gewächse kennen lernen, die in ähnlicher weise ausgezeichnet und darum heilig waren; man glaubte den gott des feuers in ihnen dauernd gegenwärtig oder wenigstens zeitweis verborgen und bei der eiche hat die sprache diese auffassung vielleicht bewahrt, wenn sie eben jene rothe rinde mit dem namen des feuers lohe benennt. Das wort, ahd. mhd. lô Graff II, 33 Ben.-Müller I, 1040 scheint durch apokope des gutturals aus lôh entstanden, wie lou für louc (vgl. Benecke-Müller wörterb. I, 1031 s. v. louc); die bei Diefenbach gloss. latino-germ. s. v. frunium daneben stehenden formen mit auslautendem w (neben h) thun dagegen keinen einspruch, da ihnen das in gleicher weise aus lauch entstandene law, laẘ zur seite steht (vgl. Ben.-Müller a. o. o. und Diefenbach s. v. flamma). Daſs auch den alten diese eigenschaft des baumes besonders auffiel, zeigen des Paulus excerpte aus Festus s. v. robum (Lindem. p. 134). Robum rubro colore et quasi rufo significari, ut bovem quoque rustici appellant, manifestum est. Unde et materia, quae plurimas venas eius coloris habet, dicta est

robur. Dafs übrigens diese etymologie unrichtig sei, habe ich an einem andern orte (zeitschr. f. vergl. sprachf. VII, 390 ff.) nachzuweisen gesucht.

Soviel zum nachweis der in übereinstimmendem gebrauch gewesenen holzart. Die von Grimm a. a. o. gesammelten nachrichten über das notfeuer zeigen nun mehrfach, dafs dasjenige holzstück, in welches zur entzündung des feuers gebohrt wurde, ein rad war, von welchem Grimm myth. 578 sagt: „Das rad scheint bild der sonne, von welcher licht und feuer ausgehen, ich vermuthe, dafs ihm neun speichen beigelegt wurden, die friesischen gesetze kennen noch „thet niugenspetze fial", jene neun eichenen spindeln, durch deren drehung in der nabe das feuer gerieben wurde, bedeuten die aus der nabe hervorgehenden neun speichen, und die heilige neunzahl wird auch in dem neunerlei holz, in den neun und einundachtzig drehenden männern angetroffen. Man darf nicht zweifeln, das in feuer gesetzte rad bildete den kern und mittelpunkt der heiligen, reinigenden opferflamme. Unsere weisthümer (II, 615. 616. 693. 697) geben noch kunde von einer merkwürdigen sitte: an dem grofsen jahrgerichtstag wird ein wagenrad, das sechs wochen und drei tage in wasser (oder mistpfuhl) gesteckt hatte, in ein vor den gerichtsmännern entzündetes feuer gelegt, und das gastmahl währt bis die nabe, die man weder drehen noch stochern darf, ganz zu asche verzehrt ist. Ich halte das für den überrest eines heidnischen opfermals und beziehe das rad auf die erzeugung des feuers, von welcher freilich nichts mehr gemeldet wird. Jedenfalls ergiebt sich daraus die verwendung des wagenrads bei feierlichen flammen".

Diese ansicht gewinnt weitere bestätigung durch die seit dem erscheinen von Grimm's mythologie von anderen gesammelten nachrichten über die sunwend- oder johannisfeuer, auch himmelsfeuer genannt. Der tag, an dem sie gebrannt wurden, wechselt mehrfach, obgleich meist noch der johannistag festgehalten wird, andere dagegen die feuer am Veitstag, am Peter-Paulstag u. s. w. veranstalten, ja

einige sogar dieselbe auf fastnacht und ostern verlegt haben. Mehr oder minder tritt fast überall bei denselben die gestalt brennender räder oder scheiben auf, von denen die letzteren oft künstlich bereitet werden, wie z. b. die von Panzer beitr. I, 211 beschriebenen, über welche er sagt: „diese scheiben erhielten allerlei schöne formen, meistens auswärts gehende spitzen, wie die sterne oder die strahlende sonne abgebildet werden. Der zackige rand wurde mit einer lage von pech nach den aus- und einwärts springenden winkeln der spitzen belegt und dann darüber stroh gebunden. Die scheibe wurde aufrecht aufgestellt, angezündet, dann unter derselben ein hebel mit einem stützpunkt so angebracht, dafs wenn auf das andere ende des hebels ein schlag geführt wurde, die scheibe hoch in die luft sprang, und in der nacht einen bogen mit schönen figuren bildete. Auf die schönste scheibe und den gröfsten bogen wurden wetten gemacht". In ähnlicher weise, zum theil mit ganz übereinstimmendem hergang bei oft weit auseinander liegenden gegenden wird der gebrauch von anderen geschildert, ich verweise für das weitere auf Panzer I, 210—220, II, 239—242. 538—545; Meier schwäb. sag. und gebr. s. 380—383. 423—426; Zingerle sitten, bräuche und meinungen des Tiroler volkes s. 89—90; Wolf beitr. I, 73 ff. 116 ff.; Wolf zeitschr. I, 287. Des bei diesen scheiben gebrauchten holzes finde ich nur einmal bei Zingerle s. 90 no. 701 erwähnung gethan, welcher meldet, dafs man sich im Oberinnthal dazu des erlenholzes bediente, was wegen seiner rothen farbe, die an das feuer erinnert, offenbar dazu gewählt wurde. Auch Wolf beiträge I, 73 f. sagt: „die geschlagenen scheiben sind bilder der sonne, welche der gott bei der sonnenwende wieder zurückführt, der erde wieder näher bringt".

Wo bei diesen feuern räder in anwendung kommen, werden sie gewöhnlich mit stroh und anderen leicht brennbaren stoffen umwunden, dann angezündet und brennend von einer höhe ins thal gerollt; dies geschah namentlich in der Eifel (Schmitz sitten und sagen des Eifler volkes

I, 24 ff., vergl. auch Hocker: des Mosellandes geschichten, sagen und legenden s. 415), wo es am ersten sonntag in der fastenzeit geschieht, während die gleiche sitte in Schwaben am johannistage herrschte und zum theil noch herrscht (Meier schwäb. sagen, sitten u. gebräuche s. 424). Dafs das rad durch drehung um einen pfahl entzündet worden sei, wird nirgends berichtet, doch enthält Panzer II, 240 eine mittheilung, wodurch dies sehr wahrscheinlich wird. Er erzählt, dafs am Veitstag in Obermedlingen in Schwaben das himmelfeuer angezündet wurde. „Die erwachsenen und verheiratheten hielten die feier auf dem höchsten punkte des berges in folgender weise. Sie bestrichen ein altes wagenrad mit pech, umflochten es mit stroh, pflanzten einen etwa 12 fufs hohen pfahl in den boden, steckten darauf das rad mittels der nabe, häuften wellen darauf und zündeten es zwischen licht und dunkel an. Wenn das rad lichterloh brannte, die flamme hoch aufloderte, sagten alle zugleich einen spruch, gen himmel die augen und arme empor richtend und die hände zur bitte in einander gelegt". Der umstand, dafs das rad auf den pfahl gesteckt und hier entzündet wurde, macht sehr wahrscheinlich, dafs es ursprünglich nach der weise des notfeuers in brand gesteckt wurde, zumal wenn man auch die zeit berücksichtigt, denn der Veitstag, 15. juni, liegt dem johannistage, von welchem die entzündung des notfeuers entschieden nachgewiesen ist (s. oben s. 43. 44 u. Grimm myth. 570. 579) nahe. Auch der oben aus Kemble angeführte bericht verlegt die entzündung des feuers in den juni.

Diese gebräuche zeigen also, dafs häufig ein brennendes rad oder eine scheibe ein wesentlicher bestandtheil nicht nur des notfeuers sondern auch anderer heiliger feuer, insbesondere der um die zeit der sommersonnenwende entzündeten, war und die annahme Grimm's, dafs dies brennende rad ein bild der sonne sei, wird um so annehmbarer, als sie schon von einem mittelalterlichen schriftsteller, den Kemble (d. Sachsen in England I, 296 f.) aus einer

handschrift der Harlej. sammlung citirt, ausgesprochen wird, wenn er sagt: „Eius venerandam nativitatem cum gaudio celebrabitis; dico eius nativitatem cum gaudio; non illo cum gaudio, quo stulti, vani et prophani, amatores mundi huius, accensis ignibus, per plateas, turpibus et illicitis ludibus, comessationibus et ebrietatibus, cubilibus et impudicitiis intendentes illam celebrare solent..... Dicamus de tripudiis, quae in vigilia Sancti Johannis fieri solent, quorum tria genera. In vigilia enim Beati Johannis colligunt pueri in quibusdam regionibus ossa et quaedam immunda, et insimul cremant, et exinde producitur fumus in aëre. Faciunt etiam brandas, et circuunt arva cum brandis. Tertium de rota, quam faciunt volvi: quod, cum immunda cremant, hoc habent ex gentilibus. Antiquitus enim dracones in hoc tempore excitabantur ad libidinem propter calorem, et volando per aëra frequenter spermatizabantur aquae, et tunc erat letalis, quia quicunque inde bibebant, aut moriebantur aut grave morbum paciebantur. Quod attendentes philosophi, iusserunt ignem fieri frequenter et sparsim circa puteos et fontes, et immundum ibi cremari, et quaecunque immundum reddiderunt fumum; nam per talem fumum sciebant fugari dracones..... Rota involvitur ad significandum, quod sol tunc ascendit ad alciora sui circuli, et statim regreditur; inde venit, quod volvitur rota" *). Diese auffassung hatte aber darin ihren grund, dafs man die sonne, wie Grimm myth. 664 nachgewiesen hat als ein flammendes rad (oder einen leuchtenden schild **) dachte und die

*) Mit dieser stelle vergleiche man die auszüge bei Grimm myth. 587 und Wolf beitr. II, 887 aus Joh. Beleth, die im ganzen übereinstimmendes melden und aus gemeinsamer quelle, wahrscheinlich der obenangeführten, geflossen sind und den heidnischen gebräuchen eine christliche auslegung geben. In der stelle bei Grimm heifst es gleichfalls: Rota in quibusdam locis volvitur ad significandum, quod sicut sol ad altiora sui circuli pervenit, nec altius potest progredi, sed tunc sol descendit in circulo, sic et fama Johannis, qui putabatur Christus, descendit, secundum quod ipse testimonium perhibet dicens: me oportet minui illum autem crescere.

**) Dadurch fällt auch vielleicht einiges licht auf den vom himmel herabgefallenen schild der Salier, das ancile, welcher mit dem Jupiter Eli-

in Süddeutschland gebräuchliche benennung „himmelsfeuer“ für jene sonnwendfeuer macht unzweifelhaft, daſs man auch dort jene auffassung gehabt habe, da sie sich nur entweder auf die sonne oder auf den blitz (denn von dem sternenfeuer darf man doch wohl absehen) beziehen läſst und die gestalt der räder und scheiben mit dem blitze nicht in übereinstimmung zu bringen ist, folglich nur die beziehung auf die sonne übrig bleibt.

Die oben aus Kemble angeführte stelle ist aber noch nach einer andern seite hin von wichtigkeit, indem sie die johannisfeuer zugleich mit den drachen in verbindung bringt, welche durch ihre brunst die quellen und brunnen verderben, so daſs ihr wasser krankheit und tod bringen wird. Man vergleiche noch dazu die parallelstelle bei Wolf beitr. II, 387, wo es heiſst: sed quando in aere ad libidinem concitantur, quod fere fit, saepe ipsum sperma vel in puteos vel in aquas fluviales eiiciunt, ex quo letalis sequitur annus. Das ist genau die indische vorstellung von dem dem Çushṇa gleichen Vṛitra oder Ahi, dem drachen, der die (weiſsen) frauen raubt und in seiner höle gefangen hält, vereinigt mit der noch rein sinnlichen, daſs die wasser vom fluche des dämons befallen sind, von dem sie Indra befreit (Wolf zeitschr. III, 373). Dazu halte man die zahllosen sagen von bergen, die sich am johannistage öffnen, an welchen die weiſsen frauen aus ihnen hervortreten und die verwünschung des schatzes und der jungfrau sich der erlösung naht, um sich zu vergewissern, daſs auch der gewitterkampf in den vorstellungen, welche die sommerfeuer, zumal die des johannistages, hervorriefen, eine hervorragende rolle hatte.

Aus den im vorhergehenden besprochenen deutschen gebräuchen geht also hervor, daſs man die sonne sich als ein rad gedacht habe; die gleiche vorstellung findet sich

---

cius in die engste verbindung gebracht wurde; er hatte ihn am tage, nachdem Picus und Faunus ihn dem Numa zugeführt hatten, aus heiterem himmel herabgeworfen. Ovid. Fast. III, 373.

aber auch bei Indern und auch wohl bei den Griechen. In den veden heifst nämlich die sonne auge des Varuṇa*) oder sie wird wie bei uns als ein rad aufgefafst, und zwar heifst ein solches cakrá n. (nom. cakram), in den veden zuweilen auch m. (nom. cakrás). Das wort ist von Bopp (gloss. sanscr. s. v.) vermuthungsweise mit κύκλος zusammengestellt worden, wenn er sagt: „ut videtur, gr. κύκλος pro κύκρος, attenuato α in υ". Ich halte diese vermuthung für vollständig sicher, denn das gegenüberstehen eines λ im griechischen und eines r im sanskrit gehört zu den nicht seltenen erscheinungen, so dafs nur die erste silbe des worts bedenken erregen könnte. Die sanskrit-palatalen, zu denen c gehört, sind nun in der regel durch griechische gutturale vertreten, so dafs auch κ an der stelle des c ganz in der ordnung ist, es bleibt mithin nur das υ an der stelle des sanskrit a zu erklären. Die erweichung der gutturalen ist nun bekanntlich eine erscheinung, die nicht das sanskrit allein betroffen hat, sondern erstreckt sich auch in vielen fällen auf die verwandten sprachen und zwar tritt sie in doppelter weise auf, indem bald ein y (j), bald ein v sich nach ihnen entwickelt hat. Die erstere art des lautwandels ist die, welche im sanskrit den weitesten umfang erhalten hat, und ihr verdanken die meisten c (ć) und j (ǵ) dieser sprache ihren ursprung, auf die andere art ist bekanntlich das nicht seltene gegenüberstehen griechischer und lateinischer b oder v und sanskritischer j, g, sowie qu oder p und sanskritischer c, k zurückzuführen. So entsprechen sich bekanntlich skr. gaus und gr.

*) Die auffassung der sonne als eines auges findet sich auch sonst bekanntlich häufig; so wird ja Odhins auge im mythus von Mimir von fast allen erklärern aufgefafst; weiteres bei Grimm myth. 665. Im Hamlet II, 2 heifst es:

> When she saw Pyrrhus make malicious sport
> In mincing with his sword her husband's limbs,
> The instant burst of clamour that she made,
> (Unless things mortal move them not at all)
> Would have made milch the burning eyes of heaven,
> And passion in the gods.

βοῦς, lat. bos, skr. gam, gr. βαίνω, lat. venio und andere; die vermittlung der letzteren durch goth. quima, quam zeigt wie sich jene entwickelt haben, indem ihnen eine wurzelform γϝαν, γβαν, gven vorangegangen ist, welche dann den anlautenden guttural verloren hat, auf dieselbe weise entspricht dann auch bekanntlich γυνή mit dem daneben stehenden böot. βάνα dem skr. janî oder vielmehr einem vorauszusetzenden janâ. Hier sehen wir also das v ganz auf dieselbe weise sich nach g gegenüber dem skr. j entwickeln, wie es sich in κύκλος nach κ gegenüber dem skr. c entwickelt, in beiden fällen ist ein guttural mit digamma und folgendem vokal für die diesen vorangegangene wortform anzusetzen, so dafs es eine zeit gegeben haben mufs, wo γύνη resp.. βάνα, γϝανα und wo κύκλος κϝακλος lautete. Wenn sonach an der identität von cakra und κύκλος kein zweifel sein kann, so ist die beobachtung nicht ohne interesse, dafs wie neben dem neutrum cakram, das masculinum cakras sich im sanskrit findet, so neben dem masculinum κύκλος das neutrum pl. κύκλα gerade in der ältesten epischen sprache für den begriff „rad“ vorkommt. Unter solchen umständen wird es denn auch wohl nicht unwahrscheinlich erscheinen, dafs das später auftretende ἡλίου κύκλος auf ebenso alter überlieferung beruhe, wie das indische sûryasya cakram der Veden, welches ihm mit ausnahme des genus laut für laut genau entspricht. Weitere wahrscheinlichkeit gewinnt diese vermuthung dann auch durch das nordische fagrahvel (das schöne, lichte rad Grimm myth. 664), sunnu hvel, orbis solis, da die angelsächsischen volleren formen hvëohl, hvëogul, hvëogl, wie Zacher (goth. alph. s. 115) bewiesen hat, genau dem griech. κύκλος entsprechen. Auch der glaube der Mazdayaçnier kennt dieselbe vorstellung, wenn es heifst: „Mithra — dem wachsamen, dem falbe renner am wagen laufen, der ein goldenes rad hat und die speichen ganz glänzend“. Windischmann über Mithra p. 16. XXXII, 136.

Wenn wir nun aber auch bei Indern, Griechen und Römern die sonne als einen auf strahlendem wagen fah-

renden gott dargestellt finden, so ist das ersichtlich schon die entwickeltere vorstellung; der wagen muſs aus dem rade, nicht dies aus jenem hervorgegangen sein. Davon sind denn auch, wie ich glaube, noch spuren in den vedischen liedern, denn diese kennen allerdings schon den wagen, der von zwei, sieben oder zehn goldfarbigen stuten gezogen wird, deren name haritas ist, weshalb Max Müller (Oxford Essays p. 81) in ihnen das urbild der griechischen Charites sieht. Vor dieser vorstellung liegt aber, wie es scheint, die von nur einem sonnenrosse, namens Etaça (m.), welches das sonnenrad trägt, das jedoch späterhin mit jenen sieben u. s. w. verbunden zu sein scheint; in welcher weise aber diese verbindung zu denken sei, kann ich aus den mir vorliegenden stellen nicht ermitteln. Jedenfalls steht fest, daſs die sonne selbst auch als ein roſs gedacht wurde, weshalb es R. I, 163. 2 heiſst: sûrâd açvaṃ vasavo niratashṭa aus der sonne schufet ihr Vasu's ein roſs (vgl. auch Max Müller a. a. o. und zeitschr. f. vgl. sprachf. IV, 119). Ross und rad sind demnach wohl die vorstellungen, aus denen sich der mit rossen bespannte sonnenwagen entwickelt hat, und von da zu dem strahlenden sonnengotte Sûrya war dann wohl ein leichter schritt. Aber ehe der sonnenlenker als reine, göttliche gestalt erkannt wurde, muſsten die verderbenbringende sonnenglut und die von ihr herbeigeführte dürre auch andere gestalten als den segenbringenden gott erstehn lassen und so sehen wir denn neben Sûrya in den veden noch eine andre dämonische gestalt stehen, die ebenfalls des sonnenrades gewaltig ist, das ist Çushṇa der trockner, die dürre, auch Kuyava die missärnte genannt. Ich habe mich schon früher (H. A. L. Z. I. 1847 s. 1094) darüber ausgesprochen, daſs die erklärung Sâyana's, der Çushṇa gelegentlich durch Âditya umschreibt, keine genau zutreffende sei, indem der finstre, verderbenbringende dämon auf vedischem boden jedenfalls von dem lichten gotte zu trennen sei; jedenfalls zeigt aber die von Yâska (Nir. V, 16, vgl. auch Roth zu d. st. s. 66) ausgegangene und von Sâyana aufgenommene erklärung

über den Çushṇa, daſs man, was die rein physische auffassung betrifft, über das wesen derselben im klaren war. Am klarsten und einfachsten erscheint diese vorstellung in einem liede R. IV, 28. 1:

tvā́ yujā́ táva tát soma sakhyá índro apó mánave sasrútah kaḥ |
áhann áhim áriṇāt saptá síndhûn ápâvṛṇod ápihite'va khā́ni ||
tvā́ yujā́ ní khidat sū́ryasye'ndraç cakrám sáhasâ sadyá Indo |
ádhi shṇúnâ bṛhatā́ vártamânaṃ mahó druhó ápa viçvā́yu dhâyi ||

1. Mit dir vereint, in deinem bund, o Soma, that Indra das, die wasser lieſs er dem menschen flieſsen, er schlug den Ahi, lieſs die sieben ströme laufen, er öffnete die gleichsam verdeckten hölen.
2. Mit dir vereint, Indu, riſs Indra sogleich mit kraft das rad der sonne nieder, das über dem gewaltigen gipfel stand, vor dem groſsen schädiger ward das alles leben schaffende verborgen.

Hier hat also der feindliche dämon, der Ahi, die schlange, genannt wird, das sonnenrad in seine gewalt gebracht und mit ihm versengende glut über die erde verbreitet, Indra vereint mit Soma (dem begeisternden trank, dem unsterblichen amṛta, dem nimmer vergänglichen wolkennaſs, doch hier schon als der gott gefaſst) reiſst es vom wolkenhimmel herab und verbirgt es vor dem groſsen druh, dem schädiger [oder wenn maho druho, was ebensowohl angeht, genitiv ist „das alles leben schaffende des groſsen schädigers ward verborgen“, wobei man dann freilich jener erklärung der Nairukta's durch Aditya näher käme]. Dazu vergleiche man eine andre stelle R. VI, 20. 2 ff.:

divó ná túbhyam ánv indra satrā́ 'suryàm devébhir dhâyi víçvaṃ |
áhim yád vṛtrám apó vavrivā́nsaṃ hánn ṛjîshin víshṇunâ sacânáh ||

tűrvann ôjîyân tavásas távîyân kṛtábrahmé 'ndro vṛddhámahâḥ |
rấjâ 'bhavan mádhunah somyásya víçvâsâṃ yát purấm dartnúm âvat ||
çataír apadran paṇáya indrấtra dáçonaye kaváye "rkásâtau |
vadháih çúshṇasyâ'çúshasya mâyấh pitvó nấ 'rirecît kíṃ caná prá ||
mahó druhó ápa viçvấyu dhâyi vájrasya yát pátane pấdi çúshṇaḥ |
urú shá sarátham sấrathaye kar índrah kútsâya sűryasya sâtaú ||

„Dir ward sogleich, o Indra, des himmels ganze lebensfülle gleichsam von den göttern überlassen, als du den umhüller, den drachen, der die wasser umhüllte, schlugst, du stürmischer, mit Vishṇu gesellt.

Der gewaltige retter, der starken stärkster, als er das lied gehört, als die macht ihm wuchs, könig ward er des somameths, als er dem zerstörer aller burgen half.

Mit hunderten liefen, o Indra, die Paṇi's dem Daçoṇi dem weisen davon beim sonnengewinn. Durch seine streiche ward er der listen des gefräfsigen Çushṇa mächtig, vom tranke liefs er auch nicht etwas übrig.

Vor dem grofsen schädiger ward das alles leben schaffende verborgen, als bei des donnerkeils wurf Çushṇa dahin sank: auf einem wagen schaffte Indra raum dem wagenlenker Kutsa bei der sonne gewinn".

In beiden stellen kehren die worte maho druho apa viçvâyu dhâyi wieder und die erste läfst keinen zweifel darüber, dafs unter viçvâyu das sonnenrad zu verstehen sei, daraus folgt dann aber, dafs Indra es dem dämon raubt, den er im kampf um dasselbe mit dem blitz erschlägt.

In diesem kampfe nun hilft ihm Kutsa oder auch, wie es die lieder gewöhnlich darstellen, Kutsa ist der kämpfer, dem Indra hilft.

Â'vah kútsam indra yásmin câkan

Du halfst dem Kutsa, Indra, den du liebst. R, I, 33. 14:

Tvám kútsam çushṇahátyeshv âvitha

Du halfst dem Kutsa in der Çushṇaschlacht. R. I, 5. 6:

Tvám çúshṇam — yűne kútsâya dyumáte sácâ' han:

Du hast dem jungen Kutsa den Çushṇa erschlagen. R. I, 63. 3:

Tvám âyasám prátivartayo gór divó áçmânam úpanîtam ṛ'bhvâ |
kútsâya yátra puruhûta vanván chúshṇam anantaíh pariyâsi vadhaíh ||

„Du schleudertest aus dem riemen des himmels ehernes geschofs (den hammer? divo açmânam), das der Ribhu dir hergeführt, als du dem Kutsa, vielgerufener, zu liebe den Çushṇa mit endlosen streichen umwandelt.“ R. I, 121. 9.

Ihn führt Indra auf des windes rossen herbei, und erschlägt den Çushṇa, dem er das sonnenrad wieder entreifst.

tvám kútsenâ 'bhí çúshṇam indrâ 'çúsham yudhya kúyavam gávishṭau — ádha sűryasya mushâyáç cakrám

R. VI, 31. 3:

„Mit dem Kutsa den gefräfsigen mifsärnte bringenden Çushṇa bekämpfend, raubtest du der sonne rad.“

Váha kútsam indra yásmin câkant syûmanyű ṛjrâ vâtasyâ 'çvâ |
prá sűraç cakrám vṛhatâd abhí'ke "bhí spṛ'dho yâsishad vájrabâhuḥ ||

„Führe den Kutsa herbei, den du liebst, o Indra, die gesäumten (?) braunrothen rosse des windes; empor reifse der sonne rad rechtzeitig, die feinde bekämpfe der donnerkeilträger*).“ R. I, 174. 5:

*) prá sűraç cakrám vṛhatâd abhí'ke. Ich habe oben sűrah als genitiv genommen gegen den accent, weil es zuweilen entschieden so als genit. von sűr oder svar (vergl. zend. nom. hvare, gen. hûrô) genommen werden mufs, hier könnte auch in übereinstimmung mit dem accent der nom. sûrah (stamm sûra) angenommen werden, dann würde zu übersetzen sein: „der sonnengott reifse rechtzeitig das rad empor“.

Mushâyá sûryam kave cakrám îçâna ójasâ |
váha çúshṇâya vadhám kútsam vâtasyâ 'çvaih ||

„Du raubtest, o weiser, das sonnenrad, der du mächtig bist an kraft, du führtest dem Çushṇa den todesstreich, den Kutsa herbei mit des windes rossen.“ R. I, 175. 4:

Kútsâya çúshṇam açúshaṃ ní barhîḥ prapitvé áhṇaḥ
kúyavam sahásrâ |
sadyó dásyûn prámṛṇa kutsyéna prá sûraç cakrám vṛhatâd abhîke ||

„Für Kutsa schlugst du den gefräſsigen Çushṇa nieder in der frühe des tages den versengenden mit tausenden, zermalme die feinde alsbald mit dem Kutsageschoſs, empor reiſse der sonne rad rechtzeitig.“ R. IV, 16. 12:

prâ 'nyác cakrám avṛhaḥ sûryasya kútsâyâ' nyád várivo yâtave kaḥ ||
anâso dásyûṇr amṛṇo vadhéna ní duryoṇá âvṛṇañ mṛdhrávâcaḥ ||

„Empor rissest du das eine rad der sonne, das andere verehrtest du dem Kutsa zum wandeln (oder: zum zauber?); die mundlosen*) feinde zermalmtest du mit dem geschoſs, im kampfe schlugst du die stotterer nieder.“ R. V, 29. 10.

Ich wage nicht mit bestimmtheit zu behaupten, ob auch die stelle R. I, 130. 9 hierher gehöre, da sie auch eine deutung auf die aus der finsterniſs der nacht hervortretende sonne zuläſst, welche man vielleicht in den worten prapitve vâcam aruṇo mushâyatî' çâna â mushâyati finden könnte, da aruṇa ganz vorzugsweise von der morgenröthe gebraucht wird und in der späteren poesie als eigenname zum gotte des morgenroths und wagenlenker

*) Müller vermuthet geistreich, daſs mit anâsaḥ, die flachnasigen eingeborenen gemeint seien, dann wäre der ausdruck hier auf die den Âryas und ihren göttern feindlichen dämonen übertragen. Wilson Rv. III. p. 272 hält an Sâyana's erklärung fest, der es „die unartikulirt redenden“ faſst. Die obige übersetzung giebt den unmittelbaren wortsinn, nach dem Petersburger wörterbuch. Läugnen läſst sich nicht, daſs Müllers vermuthung sehr ansprechend ist, es fehlt ihr nur bis jetzt weitere direkte bestätigung; die wetterdämonen werden sonst mehrfach in verstümmelter oder verkrüppelter gestalt gedacht, so heiſst z. b. Vṛtra schulterlos, vyaṇsa.

der sonne geworden ist. Auch die oben aus R. IV, 16. 12 angeführte stelle, wo prapitve ahnaḥ wohl kaum anders als „in der frühe des tages“ zu fassen ist, spricht vielleicht für eine solche auffassung, denn die vorstellungen der aus den nebeln des morgens und den wolken der wetter hervorbrechenden sonne scheinen sich frühzeitig mit einander verbunden zu haben, wie sie später sich in der epischen schöpfungssage unzweifelhaft verbunden finden. Faſst man aber die obige stelle im sinne der im vorhergehenden aufgeführten vorstellungen, so lautet sie:

Sū́raç cakrám právṛhaj jâtá ójasâ prapitvé vā́cam aruṇó mushâyatî' 'çâná ā́mushâyati |

„Der sonne rad zog der mit kraft geborene empor, hervortretend raubt der röthliche die rede, er der deſs mächtig raubt sie.“ R. I, 130. 9.

Zu den letzten worten der stelle bemerke ich, daſs sie sich aus dem nicht seltenen beiwort des dämons mṛdhravâc erklären, welches Roth zu Nir. VI, 31 durch „verletzende reden führend“ wieder giebt, während ich es in der obigen stelle R. V, 29. 10 durch „stotterer“ übersetzt habe, was sich mehr an des Sâyana erklärung hiṇsitavâgindriya und an die sonst belegbare bedeutung der wurzel mṛdh ablassen, im stich lassen und amṛdhra unablässig anschlieſst. In beiden fällen scheint mir nämlich dem besiegten dämon, wie das öfter geschieht, der grollende, nur noch in einzelnen stöſsen hörbare und allmählig verhallende donner als rede beigelegt.

Kehren wir nun zum Kutsa zurück, so kann kaum ein zweifel darüber sein, daſs er eine besondere gestaltung des den donnerkeil führenden Indra ist, eine persönlichkeit, die eben ursprünglich nichts weiter als der donnerkeil selber war, weshalb kutsa auch unter den vajranâmâni des Nighaṇṭu erscheint. Roth hat freilich zu Nir. III, 11 die behauptung aufgestellt: „Zu der bedeutung blitz ist das wort (scil. kutsa) — für den Rigvêda wenigstens — miſsverständlich gekommen“. Allein wenn das auch in gewissem sinne richtig sein mag, so bricht doch diese ur-

sprüngliche bedeutung selbst im Rigvêda in der ganzen auffassung sowohl als im worte selber noch hervor, wenn es z. b. R. I, 175. 4 heifst: váha çúshṇâya vadhám kútsam vâtasyâ 'çvaiḥ. Diese grundbedeutung des worts zeigt sich auch in der dem Kutsa gegebenen abstammung, indem er Ârjuneya heifst, also sohn des Arjuna; arjuna der lichthelle ist aber sowohl ein beiname des Indra als auch ein beiwort des donnerkeils (s. Böhtlingk-Roth wörterb. s. v.) und stammt von derselben wurzel wie das homerische beiwort des donnerkeils ἀργής und der name des silbers ἄργυρος, argentum (in skr. rajatam ist sie gleichfalls, nur mit der so häufigen metathesis des r enthalten, arjuna selbst heifst ebenfalls silbern). Auch der epische Arjuna ist bekanntlich nur eine verjüngung Indra's und führt, wie dieser den vajra, so ein vernichtendes brandgeschofs, über welches Mahâbhârata I, 6463 ff. näheren aufschlufs giebt. Wie nahe sich aber Indra und Kutsa berühren, geht auch aus R. IV, 16. 10 hervor, wo Sâyana folgenden itihâsa beibringt. Kathaṃrurunâmakaḥ kaççid râjarshiḥ | tasya putraḥ kutsâkhyo râjarshir âsît | sa ca kadâcicchatrubhiḥ saha yuyutsuḥ saṃgrâme svayam açaktaḥ san çatrûṇâṃ hananârtham indrasyâhvânaṃ cakâra | sa ce 'ndrah kutsasya gṛham âgatya tasya çatrûn jaghâna | tadanantaraṃ atiprîtyâ tayoḥ sakhyam abhavat | sakhyânantaram indra enam api svakîyaṃ gṛham prâpayâmâsa | tatra çacî 'ndram prâptum âgatâ satî tau samânarûpau dṛshṭvâ 'yam indro "yaṃ kutsa iti vivekâbhâvena saṃçayaṃ cakâreti | d. i. Kathaṃruru mit namen war ein gewisser königsweiser, sein sohn war der königsweise namens Kutsa, der, als er einst mit den feinden kämpfen wollte und im kampfe dies selbst nicht vermochte, den Indra zur tödtung der feinde herbeirief. Indra ging zur wohnung des Kutsa und erschlug seine feinde. Danach entstand bei beiden aus grofser liebe zu einander freundschaft und als diese geschlossen war, brachte ihn Indra auch nach seiner wohnung. Als nun Çacî dahin zum Indra kam und diese beiden von gleicher gestalt sah, sprach sie „ist das Indra? ist das Kutsa?“

also zweifelnd, da sie sie nicht zu unterscheiden vermochte". Wenn auch diese sage, wie alle von Sâyana beigebrachten, erst späteren ursprungs und aus den andeutungen der lieder zusammengesetzt ist, so ist doch das hauptmoment derselben, die gleichheit der gestalten Indra's und Kutsa's, gewifs ein wohlbegründetes und auch in dem verse, zu dem Sâyana sie beibringt, ausgesprochen. Auch für den namen des vaters des Kutsa wird sich irgendwo anhalt finden, denn Kathaṃruru kann wohl kaum etwas anderes als „wie sehr brüllend!" heifsen, so dafs auch er auf denselben kreis der vorstellungen weist, in die wir den Kutsa versetzt sehen.

Ich will nicht unterlassen eine andere vorstellung dieser vorgänge in der natur, die sich neben den so eben entwickelten in den veden findet, hier darzulegen, da auch in ihr das sonnenrad, aber daneben auch der sonnenwagen und seine rosse auftreten. Indra bringt diese zum stillstand:

tvám sū́ro haríto râmayo nṛ́'n bhárac cakrám étaço nā́
'yám indra |

„die goldenen führer der sonne liefsest du rasten, es trug dieser das rad wie Etaça, o Indra." R. I, 121. 13:

ayám cakrám ishaṇat sū́ryasya nyètaçaṃ rîramat sasṛmânám |
ā́ kṛshṇá îṃ juhurâṇó jigharti tvacó budhné rájaso asya yónau |
ásiknyâṃ yájamâno ná hótâ ||

„er schleudere der sonne rad, den Etaça lafs er rasten im lauf, an sprüht ihn, sich krümmend, der schwarze auf der wolke grund, in der wasser schoofs, wie der opfernde priester in der finsterniſs (die opferflamme leuchten läfst)." R. IV, 17. 14.

Oder er kehrt den sonnenwagen um, spannt die rosse hinten vor und läfst ihn gleichsam zurückfahren:

sū́raç cid rátham páritakmyâyâṃ pū́rvaṃ karad úparam jûjuvā́ṇsam |
bhárac cakrám étaçaḥ sáṃ riṇâti puró dádhat sanishyati krátuṃ nah ||

„der sonne wagen selbst im kampf, den eilenden, den vorderen machte er zum hinteren, Etaça trug das rad und rettet es; unser begehren voranstellend, erfüllt er's.“ R. V, 31. 11:

ádha krátvâ maghavan túbhyaṃ devấ ánu víçve adaduḥ somapéyaṃ |
yát sū́ryasya harítaḥ pátantîḥ puráḥ satī́r úparâ étaçe káḥ ||

„da gaben dir willig, o Maghavan, die götter alle den somatrank hin, als du der sonne goldene flügelrosse, die vorn waren, hinter den Etaça gebracht.“ R. V, 29. 5.

Auf derselben vorstellung beruht endlich die auffassung, wonach Etaça mit dem Sûrya selber in kampf geräth, wobei ihm Indra hilft. Die hauptstelle, auf welche sich Sâyana stets bezieht, findet sich R. I, 61. 15:

prai 'taçaṃ sū́rye pasprdhânáṃ saúvaçvye súshvim âvad I'ndrah

„den Etaça, den somaopferer, der mit Sûrya Svaçva's sohne im kampf lag, schützte Indra.“

Sâyana führt zur erklärung der stelle und zu IV, 17. 14 folgenden itihâsa an: Svaçvanâmâ kaçcid râjâ | sa ca putrârtham sûryam upâste | sa ca sûryah putrarûpeṇa svayam eva tatro'tpannaḥ sann etaçâkhyena maharshiṇâ sârddhaṃ yuddhaṃ cakâra | tadânîṃ sa ṛshir yuddhe jayârtham indram tushṭâva | sa Indras tena stûyamânaḥ san svaçvaputrasya sûryasya sambandhinah samgrâmâd enam apâlayaditi. „Es war ein könig Svaçva (schönross) mit namen, der erwies dem Sûrya seine verehrung um einen sohn zu erhalten. Da wurde Sûrya selber ihm als sohn geboren und liefs sich mit dem grofsen ṛshi, namens Etaça, in einen kampf ein. Drauf pries der ṛshi im kampf den Indra des sieges halber und Indra rettete ihn aus dem kampf mit dem Sûrya, dem sohne des Svaçva“. Diese legende ist, wie die meisten von Sâyana beigebrachten, nichts weiter als eine aus den andeutungen der vedischen lieder zusammengestoppelte hinfällige erklärung; über den grund zum kampf, gerade das wesentlichste, ertheilt sie keine andeu-

tung. Ich glaube sie in dem dem Etaça gegebenen prädikat sushvi, der somaopferer, zu finden. Die strahlen der sonne sind die zügel ihrer rosse und stehen darum für diese selber; in die sichtbare erscheinung treten sie am klarsten, wenn die sonne sich allmählig umwölkt, sie zieht dann scheinbar die dünste an sich; das faſste man als das brauen des himmlischen soma auf, Etaça wird darum der somaopferer genannt. Die sonne will hervorbrechen, Etaça zieht sie zurück, Indra kommt und drückt sie unter den wolkenherg. Daran schlieſsen sich dann die im vorigen bereits entwickelten vorstellungen. Ich darf aber nicht unbemerkt lassen, daſs eine weitere veranlassung zur fortbildung der sage, in dem prädikat des Sûrya „Svaçvas sohn“ gegeben war; saçva ist ein mehrfach vorkommendes beiwort der gottheiten, die auf wagen fahren oder reiten, so des Indra, Agni, der Marut, der Açvin; wenn also Sûrya Svaçva's sohn heiſst, so kann das nichts weiter bedeuten als daſs entweder die göttlich persönliche gestaltung des Sûrya als sonnengottes eine spätere ist als die des Svaçva, oder daſs die sonne mit der benennung Sûrya im täglichen laufe auf der sonnenbahn einer späteren tageszeit angehört als der Svaçva, wo es dann am natürlichsten schiene im letzteren den gott des ersten morgenlichtes zu erkennen und dieser kampf mit Etaça ebenfalls zu gleicher zeit auf den kampf zwischen tag und nacht hinwiese, wie dies auch in einigen anderen stellen durchbricht.

Jedenfalls muſs man den grundgedanken der von Sâyana angegebenen legende als richtig anerkennen, da ein solcher kampf zwischen Sûrya und Etaça auch in anderen stellen angedeutet wird, wo dann Indra, hier zunächst den regen und erst nach ihm die sonne herbeiführend, sogar den übrigen göttern feindlich entgegentritt:

yátro 'tá bâdhitébhyaç cakrám kútsâya yúdhyate |
mushâyá indra sűryaṃ ||
yátra devấṇ ṛghâyató víçvân áyudhya éka ít |
tvám indra vanűṇr áhan ||
yátro 'tá mártyâya kám áriṇâ indra sűryam |
prấvaḥ çácîbhir étaçaṃ ||

„Als du den bedrängten das rad der sonne geraubt, o Indra, für den kämpfenden Kutsa,
als du die tobenden götter all allein bekämpft, da schlugst du die feinde, Indra
als du dem sterblichen, o Indra, die sonne hast dahingerollt (Sây. ahinsîḥ schädigtest, was dem gedankengange wohl angemessen, aber dem wortsinne nach kaum möglich ist), halfst du mit deiner hülfe dem Etaça". R. IV, 30. 4—6.

Solche vorstellungen vom Indra sind es, die offenbar der idee seiner herrschaft über die übrigen götter zum grunde liegen, wie das auch andre stellen z. b. die oben angeführte aus R. V, 29. 5 zeigen:

„Da gaben dir die götter alle, o Maghavan, willig den somatrank hin, als du der sonne goldne flügelrosse, die vorn waren, hinter den Etaça gebracht."

Er erhält dadurch ein zum theil von dem charakter der übrigen lichten deva's abweichendes gepräge, das ihn über dieselben erhob und ihm so seine obermacht schuf.

Blicken wir nun zurück auf die im vorhergehenden entwickelten indischen vorstellungen, so ergiebt sich, daſs Indra in seinem kampf mit dem wolkendämon, der hier vorzugsweise den namen Çushṇa, der trockner, führt, das sonnenrad unter den wolkenberg hinabdrückt, den dämon mit hülfe des Kutsa erschlägt und dann das himmlische licht den sterblichen wieder verleiht. Daſs hierbei das feuer des sonnenrades verlischt, ist der weiteren entwicklung der vorstellung angemessen, obwohl ich keinen directen belag dafür beibringen kann, als jene oben angeführten stellen, wo es R. IV, 28. 2 und VI, 20. 5 hieſs, daſs das sonnenrad verborgen wurde, sowie noch eine R. V, 32. 6, wo gesagt wird, daſs Çushṇa in der sonnenlosen finsterniſs wuchs (asûrye tamasi vâvṛdhânam), die allerdings auch die erklärung zulassen, daſs die sonne nur verborgen, nicht erloschen war. Bedenkt man aber, daſs ja der ort, in dem sie verborgen war, der wolkenberg, das wasser des himmels ist, so ist die annahme, daſs die sonne wirklich er-

losch, vollkommen gerechtfertigt. Dann bedurfte es natürlich auch der wiederentzündung des himmelslichtes und diese dachte man sich in der weise vor sich gehend, wie dies weiter oben besprochen ist. Der pramantha wurde in der nabe des rades gedreht (vielleicht von Indra oder von Kutsa), bis das feuer hervorsprang, der blitz war der älteren sinnlichen vorstellung ein solches drehholz, darum wird der donnerkeil bei uns noch heute röhren-, keulen- oder keilförmig gedacht. Nachdem derselbe mehrmals entweder von selbst herausgeflogen oder geraubt ist, ohne das rad wieder zu entzünden, flammt es endlich wieder auf und das wetter zieht vorüber. Ein deutlicher zug dieser vorstellung ist es auch, wenn Agni dem Vishṇu (der ja in den Veden unzweifelhaft als sonnengott auftritt), als er und Arjuna mit himmlischen waffen zum kampf ausgerüstet werden, ein rad mit einer donnerkeilsnabe schenkt (vajranâbhaṃ tataç cakraṃ dadau kṛshṇâya pâvakaḥ) Mah. I, 8196. Darunter kann doch wohl nur ein rad verstanden werden, aus dessen nabe, wenn es gedreht wird, der donnerkeil hervorspringt. Das wort ist gebildet wie Padmanâbha lotusnabel, der bekannte beiname des Vishṇu und ûrṇanâbha (wollennabe) die spinne. Sonnenwagen und donnerkeil scheinen auch bei den westlichen Ariern verbunden, wenn es heifst: „Es steht als schutz des wagens des weitflurigen Mithra der schöne wohlbeschlagene keil mit hundert warzen, mit hundert schneiden, männer niederschmetternd, am mächtigen goldenen griff mit erz begossen, die prächtigste der waffen, die siegreichste der waffen; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den schädel der Daêva's“. Windischmann Mithra p. 16. XXXI, 132. Der gleichen vorstellung entspringen offenbar die namen Astrape und Bronte, die bei den Griechen unter den rossen des Helios genannt werden. — Auf die gleiche vorstellung weist auch zurück, wenn nemi und pavi (radfelge) unter den vajranâmâni bei Yâska II, 20 genannt werden; ich glaube daher, dafs Benfey gloss. s. v. pavi recht hat, was Roth zu Nir. V, 5 p. 57 bestreitet. Man vergl. Vâj. S. VI, 30, wo der

somapressende stein als donnerkeil aufgefaſst wird und ebendas. XVIII, 71 sṛkam saṃçâya pavim Indra tigmam vi çatrûn tâḍhi vi mṛdho nudasva.

In diesem zusammenhange erhält eine reihe von deutschen sagen neues licht, die mein schwager Schwartz (der heutige volksglaube s. 20) auf anderem wege, dazu gelangend, bereits in fast gleicher weise erklärt hat, nämlich die von der im wagen fahrenden göttin, der ein rad (oder auch wohl ein anderer theil des wagens) zerbricht; sie läſst das zerbrochene von einem ihr zufällig begegnenden wieder herstellen (einen keil hauen) und die abfliegenden späne werden gold. Das sind die herabfliegenden blitze, die auch noch der ditmarsische bauer aus den funken erklärt, die entstehen, wenn „de olde da bawen faert nun mit syn ex anne räd haut“ (Müllenhoff sagen, märchen, lieder s. 358). Daſs sich bei den Indern ähnliche vorstellungen ausgebildet haben, vermuthe ich aus den mehrfach wiederkehrenden andeutungen, wonach Rĭbhus, Bhṛgus, Anus als bildner der götterwagen erscheinen, vgl. zeitschr. f. vergl. sprachf. IV, 105 und Rv. a. VI, 6. 27 ṛbhur na rathyaṃ navaṃ dadhâtâ ketam âdiçe. Ath. X, 1. 8 yas te parûṇshi saṃdadhau rathasye'va ṛbhur dhiyâ der deine glieder zusammengesetzt wie der Rĭbhu die eines wagens mit einsicht. Ath. IV, 12. 7 ṛbhû rathasyé 'vâ 'ngâni sandadhat parushâ paruh wie der Rĭbhu des wagens theile, zusammensetzend glied an glied. R. IV, 16. 20 eved indrâya vṛshabhâya vṛshṇe brahmâ 'karma bhṛgavo na ratham wir haben dem Indra dem befruchtenden stier ein lied gemacht, wie die Bhṛgus einen wagen. R. X, 39. 14 etaṃ vâṃ stomam açvinâv akarmâ' taxâma bhṛgavo na ratham dies loblied haben wir euch, o Açvinen, gemacht, gebildet wie die Bhṛgus den wagen. R. V, 31. 4 Anavas te ratham açvâya taxan tvashṭâ vajram puruhûta dyumantaṃ die Anus haben deinem rosse den wagen gemacht, Trashṭar, du vielgerufener, den donnerkeil. — Ich will bei dieser gelegenheit nicht unerwähnt lassen, daſs man die Phryger mit den Bhṛgu's zusammengestellt hat (vgl. Gosche de Ariana linguae gentis-

que Armeniacae indole p. 24), wofür einmal die φρύγια πυρεῖα (oben s. 37), dann auch noch der umstand sprechen könnte, daſs den Phrygiern die erfindung der vierrädrigen wagen beigelegt wird, Plin. hist. nat. VII, 56. Unmittelbare namensgleichheit ist indeſs, nach dem was oben s. 21 ff. über Phlegyas gesagt ist, nicht anzunehmen, beide sind nur aus allerdings sehr nahe verwandten wurzeln entsprungen und diese verwandschaft mag allerdings auch zur anknüpfung alter überlieferungen beigetragen haben.

Aber auch die antike vorstellung der Griechen und Römer muſs, wie oben schon bei der besprechung des narthex angedeutet ist, im ganzen dieselbe wie die vorher geschilderte gewesen sein. Denn während eine wohl erst auf griechischem boden entsprungene erzählung vom feuerraub den Prometheus den funken vom altare des Zeus holen läſst, berichtet eine andre von Servius zu Virg. Ecl. VI, 42 aufbewahrte, daſs er mit hülfe der Minerva zum himmel aufgestiegen sei und dort das feuer vom sonnenrade geraubt habe (Prometheus, Japeti et Clymenes filius, post factos a se homines, dicitur auxilio Minervae coelum ascendisse, et adhibita ferula ad rotam solis, ignem furatus, quem hominibus indicavit). Die ferula wird in diesem zusammenhang betrachtet eben jener pramantha gewesen sein, wie die ausführung über die somamythen weiter unten darzulegen bemüht sein wird.

Wenn ich aber oben wahrscheinlich zu machen suchte, daſs der vorstellung von dem sonnenwagen bei den Indern die eines rades vorausgegangen sei, so läſst sich erwarten, daſs dieselbe auch bei den Griechen die ältere gewesen sei und in der that zeigen sich noch spuren davon. Als eine solche erschien schon oben der ausdruck ἡλίου κύκλος durch seine wörtliche übereinstimmung mit den nordischen und indischen ausdrücken, eine andre finde ich in dem namen der Kyklopen, der nicht nur kreisauge sondern geradezu radauge übersetzt werden kann und daſs dies auge die sonne sei, hat Wilhelm Grimm in seiner trefflichen abhandlung über die Polyphemsage (s. 27 ff.) überzeugend dargethan.

Die vielfachen berührungen der Kyklopen (wie der gefräſsige Kyklop ist auch Çushṇa, açusha der gefräſsige) mit den indischen wolkendämonen liegen aber so auf der hand (sind doch die sogenannten titanischen Kyklopen Arges, Steropes, Brontes, die dem Zeus seine donnerkeile schmieden, nichts als die personificirten gewittererscheinungen), daſs ihr eines auge sich dem von Çushṇa geraubten viçvâyu aufs klarste zur seite stellt, wie ja auch die spätere epische sage den Râxasa's gleichfalls wie den Kyclopen ein groſses stirnauge beilegt. Endlich habe ich bereits früher (zeitschr. für vergl. sprachf. I, 535) auf das rad des Ixion als einen niederschlag jener vorstellung von einem sonnenrade hingewiesen und Pott, welcher neuerdings den Ixion besprochen (zeitschr. f. vergl. sprachf. VII, 81 ff.) hat diese ansicht gleichfalls für annehmbar befunden. Gerade Ixion gewinnt aber in dem kreise dieser mythen noch ganz besondere wichtigkeit, da der oben von uns besprochene Phlegyas sein bruder oder auch sein sohn heiſst *).

Wir dürfen demnach annehmen, daſs auch bei den Griechen jene vorstellung von der sonne als einem rade die ursprünglichere sei; jedenfalls muſs auch noch das spätere alterthum, wie aus des Servius nachricht hervorgeht, das rad des sonnenwagens als die eigentliche lichtquelle angesehen haben.

Wenn nun aber die obige annahme richtig ist, so wird auch die andere seite der in diesen mythenkreis gehörigen vorstellungen aus ihr ihre erklärung finden müssen. Denn wir sahen, daſs mit der herabführung des feuers zugleich die schaffung oder besser die herabkunft eines ersten men-

*) Potts etymologische auseinandersetzung über den namen hat mich noch nicht überzeugt, ich selbst hatte früher a. a. o. auf ἀκτὶν als vermuthlichen stamm hingewiesen; jetzt möchte ich das wort noch lieber mit skr. axan, auge, axa auge, achse, rad, axi auge, lat. axis, die achse verbinden, und zunächst an lat. axis anknüpfend, es mit dem suff. van zusammengesetzt halten, so daſs Ἰξίϝον- den achsenträger, vielleicht auch den radträger bedeutete. Vertretung des skr. a durch griech. ι ist allerdings selten, doch hin und wieder nicht abzuläugnen, so namentlich in ἵππος gegen açva. Daſs in diesem falle das suffix van sein müsse, ergiebt sich aus der länge des ι mit entschiedenheit.

schen oder königs vom himmel verbunden war; auch diese wird deshalb von hier aus ihr licht erhalten müssen. Und das geschieht, wie ich denke, in überzeugender weise, indem neben jener vorstellung, die den funken im himmel aus drehender bohrung entstehen läſst, eine andre einherläuft. Den einfachen naturmenschen muſste jene vorrichtung zur erzeugung des feuers, wie sie oben geschildert ist, leicht an die zeugung des menschen erinnern und daſs das in der that der fall gewesen sei, sehen wir aus einem liede des Rigvêda, welches die handlung der feuerzeugung begleitet. Der eingang (R. III, 29. 1—3) lautet:

ástî' dám adhimánthanam ásti prajánanaṃ kṛtáṃ |
etấṃ viçpátnîm ấbharâ 'gním manthâma pûrváthâ || 1 ||
aráṇyor níhito jâtávedâ gárbha iva súdhito garbhíṇîshu |
divédiva íḍyo jâgṛvádbhir havíshmadbhir manushyèbhir
agníḥ || 2 ||
uttânấyâm áva bharâ cikitvấnt sadyáh právîtâ vṛ́shaṇaṃ
jajâna |
arushástûpo rúçad asya pấja ílâyâs putró vayúne "janishṭa || 3 ||

„Das ist das drehholz, der zeuger (penis) ist bereitet, bring die herrin des stammes*) herbei, den Agni laſst uns quirlen nach altem brauch.

In den beiden hölzern liegt der jâtavedas, wie in den schwangern die wohlbewahrte leibesfrucht; tagtäglich ist Agni zu preisen von den sorgsamen, opferspendenden menschen.

In die dahingestreckte laſs hinein (den stab), der du deſs kundig bist; sogleich empfängt sie, hat den befruch-

*) viçpátnî herrin des stammes oder der menschen im allgemeinen, da viç beides bezeichnet, ist nach Sâyana die adharâraṇi das untere holzstück, welches bei der feuerhervorbringung gebraucht wird. Es ist femininum zu viçpati, welches ein gewöhnliches beiwort des Agni ist. Auch an einer andern stelle ist es beiwort einer bei der zeugung und geburt besonders thätig gedachten göttin, der Sinîvâlî R. II, 32. 7. Diese ist mondgöttin und zwar die des ersten viertels, vgl. Nir. XI, 31. 32; Weber ind. stud. I, 39. Sie berührt sich also nahe mit der Artemis.

tenden geboren; mit röthlicher spitze, leuchtend seine bahn, ward der Ilâsohn in dem trefflichen (holze) geboren."

Im 10ten verse desselben liedes heifst es noch:

ayám te yónir ṛtvíyo yáto jâtó árocathaḥ |

„Das ist dein schoofs wie ihn der brauch verlangt, aus dem geboren du aufleuchtetest" und Sâyana setzt erklärend hinzu „ayam angulyâ nirdiçyamânaḥ palâçâçvatthâdimayaḥ kâshṭaviçesho "raṇis dieses mit dem finger gezeigte aus palâça, açvatha u. s. w. bestehende holzstück die araṇi". Noch viel entschiedener tritt dies aber im cultus hervor, wo die beiden hölzer als Urvaçî und Purûravas, das aus ihnen entspringende feuer als ihr sohn Âyu personificirt werden, worauf ich noch unten zurückkomme. Wie weit diese symbolik ausgebildet sei, zeigt die folgende, bereits s. 15 erwähnte stelle aus Kâtyâyana's karmapradîpa I, 7 v. 1—14 (nach einer hs. der hies. kgl. bibl., no. 106 der Chambersschen sammlung, no. 326 des Weberschen verzeichnisses), welche ich hier gleich vollständig mittheile, da ich doch später auf dieselbe zurückkommen mufs:

açvattho yaḥ çamîgarbhaḥ praçastorvîsamudbhavaḥ |
tasya yâ prâñmukhî çâkhâ vodîcî vorddhvagâpi vâ || 1 ||
araṇis tanmayî proktâ tanmayy evottarâraṇiḥ |
sâravaddâravaṃ câtram ovîlî ca praçasyate || 2 ||
saṃsaktamûlo yah çamyâḥ sa çamîgarbha ucyate |
alâbhe tv açamîgarbhâd dhareḍ evâvilambitaḥ || 3 ||
caturvinçatir angushṭhâd dairghyaṃ shaḍ api pârthivam |
catvâra uchrayo mânam araṇyoḥ parikîrtitaṃ || 4 ||
ashṭângulaḥ pramanthaḥ syâc câtraṃ syâd dvâdaçângulaṃ |
ovîlî dvâdaçaiva syâd etan manthanayantrakaṃ || 5 ||
angushṭhângulimânaṃ tu yatra yatropadiçyate |
tatra tatra bṛhatparvagranthibhir minuyât sadâ || 6 ||
govâlaiḥ çaṇasaṃmiçrais trivṛdvṛttam ananḳhagaṃ |
vyâmapramânaṃ netraṃ syât pramathyas tena pâvakaḥ || 7 ||
mûrddhâxikarṇavaktrâṇi kaṇdharâ câ'pi pancamî |
angushṭhamâtrâṇy etâni dvyangushṭhaṃ vaxa ucyate || 8 ||

angushṭhamâtraṃ hṛdayaṃ tryangushṭham udaraṃ smṛtaṃ |
ekângushṭhâ kaṭir jñeyâ dvau bastir dvau ca guhyakaṃ || 9 ||
ûrû janghe ca pâdau ca catustryekair yathâkramaṃ |
araṇyavayavâ hy ete yâjnikaiḥ parikîrtitâḥ || 10 ||
yat tad guhyam iti proktaṃ devayonis tu so 'cyate |
asyâṃ yo jâyate vahniḥ sa kalyâṇakṛd ucyate || 11 ||
anyeshu ye tu manthanti te rogabhayam âpnuyuḥ |
prathame manthane tv esha niyamo no 'ttareshu ca || 12 ||
uttarâraṇinishpannaḥ pramanthaḥ sarvadâ bhavet |
yonisaṃkaradoshena yujyate hy anyamanthakṛt || 13 ||
ârdrâ sasushirâ cai 'va ghûrṇângî phâṭitâ tathâ |
na hitâ yajamânânâm araṇiç co 'ttarâraṇih || 14 ||

„Ein açvatha, welcher auf einer çamî entkeimt ist, und auf reiner erde*) seinen ursprung hat, ein zweig von dem, sei er ein nach osten oder nach norden gerichteter, oder ein aufwärtsgerichteter,

ein solcher heifst araṇi, und ein eben solcher auch uttarâraṇi; zum câtram und zur ovîlî wird ein markiges holz**) empfohlen.

Der seine wurzel auf einer çamî hat, heifst ein çamîentkeimter (çamîgarbha); ist ein solcher nicht vorhanden, so möge man ohne bedenken von einem nicht auf einer çamî entsprossenen nehmen.

Vier und zwanzig daumen die länge, sechs die breite, vier die höhe, das ist das überlieferte maafs der beiden araṇî.

Acht finger sei der pramantha, das câtram sei zwölf finger und zwölf sei auch die ovîlî. Das ist das manthanawerkzeug. Ueberall wo ein maafs von daumen oder fin-

*) Nicht auf einem begräbnifsplatz oder ähnlichem unreinen orte entsprossen ist, na çmaçânâdyaçucibhûbhava ity arthah. Âçârka's comment. zum karmapradîpa (Mscr. Chamb. no. 134, Web. no. 327).

**) Nach Âçârka ist dies das des khadirabaums, Acacia catechu Willd.

gern (angushṭha und anguli) angegeben wird, lege man das maaſs mit dem mittleren gelenk auf*).

Von kuhhaaren mit hanf vermischt, dreifach gedreht und aus ganzen fäden**), eine klafter an maaſs sei das leitseil mit dem das feuer hervorzureiben ist.

Haupt, augen, ohren, mund, der hals als fünfter, die haben einen daumen an maaſs, die brust besteht aus zweien, sagt man.

Das herz ist ein daumen an maaſs, dreidaumig wird der bauch***) erwähnt, eindaumig wisse man sei die hüfte, die bastigegend (zwischen schooſs und nabel) zwei und zwei das guhyaka (pudendum).

Die beiden schenkel, beine und füſse werden der reihe nach mit vier, drei und einem daumen gemessen, das sind die von den der opfer kundigen überlieferten glieder der araṇi.

Was das guhya (pudendum) genannt wird, das heiſst die yoni (geburtsstätte) des gottes, das feuer, welches dort geboren wird, heiſst segenbringend.

Die aber an andern stellen reiben, gerathen in gefahr von krankheit, jedoch gilt diese beschränkung nur für das erste manthana, nicht für die folgenden.

Von der uttarâraṇi genommen sei stets der pramantha, denn wer einen andern als mantha braucht, wird mit dem fehler des yonisaṃkara (fault or blemish of birth on the mother's side, as from inferiority of caste & Wils.) behaftet.

Eine nasse, löchrige, verkrümmte, eine mit rissen versehene araṇi und uttarâraṇi ist den opferern nicht heilsam".

Wir sehen demnach hier den beiden araṇi vollständige

*) angushṭhângulamadhyaparvabhir ity arthaḥ. Âçârka. Eine glosse in cod.. 106 sagt: angushṭhasya yat parva granthisthânaṃ madhyasthânaṃ tene'te nârâ°.

**) navatantukam anaṇkhagam abhagnatantukam i. a. Âçârka. Eine glosse im Cod. 106 navatantukaṃ, eine zweite abhagnatantukam i. a. | anaṇçukam iti nâ° aṇçurahitaṃ, vgl. B. R. wb. sub aṇçu no. 5.

***) udara ist, wie aus dem folgenden ersichtlich ist, nur der zwischen nabel und herzen gelegene theil.

körperbildung beigelegt und nach genauem maafs die stelle bezeichnet, aus welcher Agni seinen ursprung nehmen müsse, nur da entsprungen ist er heilbringend, an anderer stätte emporlodernd, bringt er sogar krankheit ins haus. Aus dieser vorstellung erklärt es sich dann auch, dafs man umgekehrt den zeugungsakt wie den der feuerentzündung auffafste, wie dies im letzten brâhmaṇa des Bṛhad-Araṇyaka geschieht (in Weber's ausgabe des Çatapatha-brâhmaṇa XIV, 9. 4. 20): athâ 'syâ ûrû vihâpayati | vijihîthâṃ dyâvâpṛthivî iti tasyâm artham nishṭhâpya mukhena mukhaṃ saṃdhâya trir enâm anulomâm anumârshṭi

vishṇur yoniṃ kalpayatu tvashṭâ rûpâṇi piṇçatu |
âsiṇcatu prajâpatir dhâtâ garbhaṃ dadhâtu te |
garbhaṃ dhehi sinîvâli garbhaṃ dhehi pṛthushṭuke |
garbhaṃ te açvinâu devâv âdhattâṃ pushkarasrajau |

Das ist (nach Roer's übersetzung p. 276 f.) „Dein eius femora pulsat (distendit) — ea hymni verba dicens — Recludiminor (weichet von einander), vos coelum et terra! Ac pene in ea collocato, ore ori affixo, a capite ad pedes ter eius corpus fricat (ea hymni verba dicens):

Vishnus vulvam tuam paret (ad procreandum), Twaster membra tua extendat, Prajâpatis emittat semen et creator foetum nutriat.

Foetum recipe Sinîvâli, foetum recipe, multum celebrata, Açvînes dei, radiorum sertis fulgentes, foetum tuum nutriant".

Darauf heifst es weiter:

„hiraṇyayî araṇî yâbhyâm nirmanthatâm açvinau devau |
taṃ te garbhaṃ dadhâmahe daçame mâsi sûtave |
yathâgnigarbhâ pṛthivî yathâ dyaur indreṇa garbhiṇî |
vâyur diçâṃ yathâ garbha evaṃ garbhaṃ dadhâmi te
"sâv iti nâma gṛhṇâti |

Golden waren die araṇî, mit denen die göttlichen Açvinen (den funken) hervorquirlten. Diesen keim lege ich in dich, dafs du ihn gebärest im zehnten mond. Wie die erde

mit Agni, wie die himmelsluft mit Indra schwanger ist, wie Vâyu der himmelsgegenden kind ist, so leg ich einen keim in dich N. N. und so nennt er sie mit ihrem namen."

Dazu die scholien in Webers ausgabe p. 1175: hiraṇmayî hiraṇmayyau jyotirmayyau araṇî prâg babhûvatur iti çeshaḥ yâbhyâm araṇibhyâṃ purâ amṛtarûpam garbham açvinau nirmanthatâṃ nirmathitavantau taṃ tathâbhûtaṃ garbhaṃ te tava jaṭhare dhârayâmahe daçame mâsi prasotum | indreṇa sûryeṇa | Aus diesen stellen geht erstens, wie das wort nirmanthâmi beweist, die vergleichung des menschlichen zeugungsaktes mit dem der feuererzeugung hervor, denn dies compositum wird ganz besonders zur bezeichnung dieser handlung gebraucht, vergl. z. b.:

a. purîshyò "si viçvábharâ átharvâ tvâ prathamó níramanthad agne |
b. tvắm agne púshkarâd adhy àtharvâ níramanthata | mûrdhnó víçvasya vâghátah ||

Vâj. S. 11. 32 (b = R. VI, 16. 13 und Vâj. S. 15. 22) und

sunirmáthâ nírmathitaḥ sunidhắ níhitaḥ kavíḥ |
ágne svadhvarắ kṛṇu devắn devayaté yaja ||

R. III, 29. 12 und

nírmathitaḥ súdhita ắ sadhásthe yúvâ kavír adhvarásya praṇetắ |

R. III, 23. 1. Ich bemerke noch, dafs auf einer ähnlichen vorstellung auch der fluch beruht, den der brahmane aussprechen soll gegen den, der verbotenen umgang mit seiner frau hat. Da heifst es Bṛh. Ar. bei Weber XIV, 9. 4. 10: atha yasya jâyâyai jâraḥ syât | taṃ ced dvishyâd âmapâtre "gnim upasamâdhâya pratilomaṃ çarabarhi stîrtvâ tasminn etâs tisraḥ çarabhṛshṭîḥ pratilomâḥ sarpishâ 'ktvâ juhuyân mama samidhe "haushîr âçâparâkâçau ta âdade "sâv iti nâma gṛhṇâti mama samiddhe "haushîḥ putrapaçûṇs ta âdade "sâv iti nâma gṛhṇâti mama samiddhe "haushîḥ prâṇâpânau ta âdade "sâv iti nâma gṛhṇâti sa vâ esha nirindriyo visukṛd asmâl lokât praiti yam evaṃvid

brâhmaṇaḥ çapati || Wenn nun eines frau einen buhlen hat, den er haſst, so lege er feuer in eine schale von ungebranntem thon, breite verkehrt eine streu von pfeilgras und opfere die drei pfeilgrasspitzen verkehrt, nachdem er sie mit butter gesalbt, in jenem mit den worten: „Du hast in meinem feuer geopfert, dein hoffen und erwarten nehme ich dir, N. N.“ und so nennt er den namen. „Du hast in meinem feuer geopfert, kind und vieh nehme ich dir, N.N.“ und so nennt er den namen. „Du hast in meinem feuer geopfert, jeglichen lebenshauch nehme ich dir, N. N.“ und so nennt er den namen. Und so wahrlich geht der ohne bewuſstsein und ohne seine guten werke aus dieser welt, den ein deſs kundiger brahmane verflucht“.— Auſser dem vorher angegebenen gesichtspunkt ist die stelle noch wegen des ganzen vorgangs von interesse, da ein gleiches oder ähnliches zauberverfahren bei uns bekanntlich den hexen beigelegt wird.

Zweitens aber beweist der schluſs „hiraṇyayî i. â.“, daſs man wirklich in alter zeit ein solches manthanam an den himmel versetzte und dasselbe den Açvins zuschrieb. Wenn wir dem oben angeführten commentar folgen wollten, so wäre hier die bekannte, in der epischen poesie mehrfach behandelte gewinnung des unsterblichkeitstranks gemeint (amṛtarûpam garbham), die allerdings mit diesen vorstellungen in engem zusammenhang steht, wie noch weiter gezeigt werden soll, allein es scheint doch hier nur eine spätere und vereinzelt stehende auslegung, von der der oben angeführte text wenigstens keine andeutung enthält und die sich auch in dem commentar des Çankara sowie in der glosse des Ananda Giri, welche dr. Roer's Calcuttaer ausgabe mittheilt, nicht findet. Die wahrscheinlichste annahme scheint mir, daſs unter dem garbha, welcher das resultat jenes manthana war, hier das sonnenlicht zu verstehen sei, da die Açvins stets als die gottheiten erscheinen, welche morgenröthe und sonne heraufführen. Bestätigung findet diese annahme wohl einigermaſsen durch die erklärung, welche die scholien von den worten: „wie die himmelsluft mit Indra schwanger ist“ geben, indem sie Indra durch Sûrya commentiren (auch Ananda Giri thut ein gleiches). Danach wäre also hier

die entzündung des sonnenlichtes in der morgenfrühe, nachdem es in der nacht verloschen war, gemeint und würde sich die gleiche annahme für das wiederaufleuchten nach dem gewitter um so mehr rechtfertigen, als sich von beiden vorgängen, wie ich oben zeigte (s. 59 f.), analoge vorstellungen ausgebildet hatten. Ja man kann vielleicht noch weiter gehen und eine mischung beider vorstellungen in den oben angeführten versen annehmen, wonach im ersten verse vielleicht von der zeugung des Agni allein die rede wäre. Vishṇu die sonne, welcher die yoni bereiten, Tvashṭar der bildner und zugleich derjenige, welcher dem Indra den donnerkeil bringt, welcher die glieder ausdehnen soll, lassen dann wohl noch eine andre erklärung, die sich auf mann und weib und nicht auf das letztere allein bezieht, zu. Dafs eine solche mischung der vorstellungen wohl möglich sei, zeigen die verschiedenen redactionen des spruches, der sich zum theil Rv. X, 184 und Atharvav. V, 25 wiederfindet. Am ersteren orte findet sich hinter ihm noch ein pariçishṭa, in dem ein drittes bild in den worten „yathe' yaṃ pṛthivî mahy uttânâ garbham âdadhe wie diese grofse erde dahingestreckt den keim aufnahm" gebraucht wird.

Finden wir daher, dafs die vorstellung eines solchen manthana für die wiederaufleuchtende morgensonne mit wahrscheinlichkeit anzunehmen ist und dafs mit ihr, nachdem was vorher über das sonnenrad im gewitterkampf gesagt ist, die eines manthana für den blitz aufs engste verbunden sein mufste, sehen wir ferner, dafs das manthana zugleich als der zeugungsakt aufgefafst wurde, so ergiebt sich wie diese vorstellungen leicht neben der herabkunft des feuers zugleich die eines in den wolken gezeugten und zur erde herabfahrenden wesens erzeugen mufsten. Dafs aber der mensch wie das feuer himmlischen ursprungs geglaubt wurde, zeigen jene im eingang dieser schrift behandelten mythen*) und macht jener vorher erwähnte, die

*) Spuren einer solchen vergleichung der feuerentzündung mit dem zeugungsact haben sich auch bei den Griechen erhalten; Aristophanes nennt das pudendum muliebre ἰσχάρα und wenn die o. a. scholien zum Ap. Rhod. das

Urvaçî und den Purûravas betreffende gebrauch, sowie die sich daran knüpfende sage, noch deutlicher. Weber hat jenen bereits in den indischen studien I, 197 besprochen und die hauptstelle (Vâj Sanh. V, 2) übersetzt; ich gebe sie im ganzen mit seinen worten: Ein bestimmtes opferfeuer wird durch reiben zweier hölzer entzündet; man nimmt ein stück holz mit den worten: „Du bist des feuers geburtsort (janitram)“, legt darauf zwei grashalme: „ihr seid die beiden hoden“, auf diese die adharâraṇi (das untergelegte holz) „du bist Urvaçî“, salbt die uttarâraṇi (das darauf zu legende holzscheit) mit butter „du bist kraft (semen, o butter*))“, legt sie dann auf die adharâraṇi „du bist Purûravas“ und reibt beide dreimal: „ich reibe dich mit dem Gâyatrîmetrum“, „ich reibe dich mit dem Trishṭubhmetrum“, „ich reibe dich mit dem Jagatîmetrum“. Dazu wird nun im Çatapatha Brâhmaṇa die unten folgende sage erzählt, die auch in späteren quellen vielfach erwähnt wird und dem Kâlidâsa zu einem seiner schönsten dramen den stoff gegeben hat. Zu bemerken ist jedoch noch, dafs im letzten buche des Rigvêda (X, 95) sich ein zwiegespräch zwischen Urvaçî und Purûvavas findet, dessen hauptinhalt in die erzählung des Çatapatha brâhmaṇa übergegangen ist, in welcher einzelne verse desselben nicht nur wörtlich mitgetheilt, sondern auch, — und dies ist für das alter des zwiegesprächs von wichtigkeit — mehrfach noch ihrem inhalt nach schliefslich rekapitulirt werden. Man sieht daraus, dafs das stück schon damals nicht zu den leicht verständlichen gerechnet wurde, was denn auch von denen, die in neuerer zeit einzelheiten daraus mitgetheilt haben, genügend anerkannt ist. Ich mufs daher auf mittheilung des textes und einer übersetzung verzichten, da ich eine

unterliegende holzstück στορεύς nennen, so beruht das gleichfalls auf derselben vorstellung, nur ist offenbar ein irrthum vorgefallen, indem jedenfalls dem τρύπανον diese bezeichnung ursprünglich zukam, wie aus Hesychius unzweifelhaft hervorgeht, dessen worte oben s. 38 angeführt sind.

*) Mahîdhara sagt „he sthâlîgatâjya tvam âyur asi araṇidvayena janishyamânasyâgner âyupradam bhavasi d. i. du bist diejenige, die dem Agni, welcher durch das araṇipaar entsteht, lebenskraft verleiht“.

solche ohne einen vollständigen und correcten commentar nicht wagen möchte; so wesentlich das volle verständniſs des stückes zur richtigen auffassung der dem Purûravas und der Urvaçî zu grunde liegenden idee sein muſs, so können wir desselben dennoch glücklicherweise für unsern zweck eher entrathen, da hier das brâhmaṇa als ersatz eintritt. Die dort erzählte sage lautet nun folgendermaſsen*):

Urvaçî hâ 'psarâḥ | Purûravasam Aiḍaṃ cakame taṃ ha vindamâno 'vâca triḥ sma mâ 'hno vaitasena daṇḍena hatâd akâmâṃ sma mâ nipadyâsai mo sma tvâ nagnaṃ darçam esha vai na strîṇâm upacâra iti || 1 ||

sâ hâ 'smin jyog uvâsa | api hâ 'smâd garbhiṇy âsa tâvaj jyog ghâ 'sminn uvâsa tato ha gandharvâ samûdire jyog vâ iyam urvaçî manushyeshv avâtsîd upajânîta yathe 'yaṃ punar âgached iti tasyai hâ 'vir dvyuraṇâ çayana upabaddhâ 'sa tato ha gandharvâ anyataram uraṇam pramethuḥ || 2 ||

sâ ho 'vâca | avîra iva bata me "jana iva putraṃ harantî 'ti dvitîyam pramethuḥ sâ ha tathai 'vo 'vâca || 3 ||

atha hâ 'yam îxâṃcakre | kathaṃ nu tad avîraṃ katham ajanaṃ syâd yatrâ 'haṃ syâm iti sa nagna evâ 'nûtpapâta ciraṃ tan mene yad vâsaḥ paryadhâsyata tato ha gandharvâ vidyutaṃ jananyâṃcakrus taṃ yathâ divai 'vaṃ nagnaṃ dadarça tato hai 'vê 'yaṃ tirobabhûva punar aimî 'ty et tirobhûtâṃ sa âdhyâ jalpan kuruxetraṃ samayâ cacârâ 'nyataḥplaxe 'ti bisavatî tasyai hâ 'dhyantena vavrâja tad dha tâ apsarasa âtayo bhûtvâ paripupluvire || 4 ||

taṃ he' yaṃ jñâtvo 'vâca | ayaṃ vai sa manushyo yasminn aham avâtsam iṭi tâ ho' cus tasmai vâ âvir asâme 'ti tathe 'ti tasmai hâ 'vir âsuḥ || 5 ||

tâṃ hâ 'yaṃ jñâtvâ 'bhiparovâda |

*) Mein verehrter freund prof. Max Müller hat in seinem schönen aufsatz on comparative mythology in den Oxford Essays bereits die betreffende stelle zum gröſseren theil übersetzt, jedoch fehlt gerade die für den opfergebrauch und danach doch auch wohl für das ganze wesen des Purûravas bedeutsame stelle über die herabholung des feuers.

haye jâye manasâ tishṭha ghore vacâṃsi miçrâ kṛṇavâvahai nu
na nau mantrâ anuditâsa ete mayas karan paratare canâ 'hann
ity upa nu rama saṃ nu vadâvahâ iti hai 'vai 'nâṃ tad uvâca || 6 ||

taṃ he 'tarâ pratyuvâca |
kim etâ vâcâ kṛṇavâ tavâ'haṃ prâkramisham ushasâm agriye 'va
purûravaḥ punar astam parehi durâpanâ vâta ivâ' ham asmî'
ti na vai tvaṃ tad akaror yad aham abravaṃ durâpâ vâ ahaṃ tvayai' tarhy asmi punar gṛhân ihî'ti hai 'vai 'naṃ tad uvâca || 7 ||

atha hâ 'yaṃ paridyûna uvâca |
sudevo adya prapated anâvṛt parâvataṃ paramâṃ gantavâ u
adhâ çayîta nirṛter upasthe "dhai 'naṃ vṛkâ rabhasâso adyur
iti sudevo "dyo 'd vâ badhnîta pra vâ patet tad enaṃ vṛkâ vâ çvâno vâ 'dyur iti hai 'va tad uvâca || 8 ||

taṃ he' tarâ pratyuvâca ||
purûravo mâ mṛthâ mâ prapapto mâ tvâ vṛkâso açivâsa u xan
na vai strainâni sakhyâni santi sâlâvṛkânâṃ hṛdayâny ete'
ti mai 'tad âdṛthâ na vai strainaṃ sakhyam asti punar gṛhân ihî'ti hai vai 'naṃ tad uvâca || 9 ||

yad virûpâ 'caram martyeshv avasaṃ râtrîḥ çaradaç catasraḥ
ghṛtasya stokaṃ sakṛd ahna âçnâṃ tâd eve 'daṃ tâtṛpâṇâ carâmî 'ti
tad etad uktapratyuktaṃ pancadaçarcaṃ bahvṛcâḥ prâhus tasyai ha hṛdayam âvyayâṃcakâra || 10 ||

sâ ho' vâca | saṃvatsaratarîṃ râtrim âgachatât tan ma ekâṃ râtrim ante çayitâse jâta u te 'yaṃ tarhi putro bhavite 'ti sa ha saṃvatsaratamîṃ râtrim âjagâme'd dhiraṇya-

vimitâni tato hai 'nam ekam ûcur etat prapadyasve 'ti tad dhâ' smai tâm upaprajighyuḥ || 11 ||

sâ ho 'vâca | gandharvâ vai te prâtar varaṃ dâtâras taṃ vṛṇâsâ iti taṃ vai me tvam eva vṛṇîshve 'ti yushmâkam evai' ko "sânî 'ti brûtâd iti tasmai ha prâtar gandharvâ varaṃ daduḥ sa ho 'vâca yushmâkam evai 'ko "sânî 'ti || 12 ||

te ho 'cuḥ | na vai sâ manushyeshv agner yajñiyâ tanûr asti yaye 'shṭvâ 'smâkam ekaḥ syâd iti tasmai ha sthâlyâm opyâ 'gniṃ pradadur anene 'shṭvâ 'smâkam eko bhavishyasî 'ti taṃ ca ha kumâraṃ câ 'dâyâ 'vavrâja so "raṇya evâ 'gniṃ nidhâya kumâreṇai 'va grâmam eyâya punar aimî 'ty et tirobhûtaṃ yo 'gnir açvatthaṃ taṃ yâ sthâlî çamîṃ tâm sa ha punar gandharvân eyâya || 13 ||

te ho 'cuḥ | saṃvatsaraṃ câtushprâçyam odanaṃ paca sa etasyai 'vâ 'çvatthasya tisras tisraḥ samidho ghṛtenâ' nvajya samidvatîbhir ghṛtavatîbhir ṛgbhir abhyâdhattât sa yas tato "gnir janitâ sa eva sa bhavite 'ti || 14 ||

te ho 'cuḥ | paro'xam iva vâ etad âçvatthîm uttarâraṇîṃ kurushva çamîmayîm adharâraṇiṃ sa yas tato "gnir janitâ sa eva sa bhavite 'ti || 15 ||

te ho 'cuḥ | paro'xam iva vâ etad âçvatthîm evo 'ttarâraṇiṃ kurushvâ 'çvatthîm adharâraṇiṃ sa yas tato "gnir janitâ sa eva sa bhavite 'ti || 16 ||

sa âçvatthîm evo 'ttarâraṇiṃ | âçvatthîm adharâraṇiṃ sa yas tato "gnir jajñe sa eva sa âsa tene 'shṭvâ gandharvâṇâm eka âsa tasmâd âçvatthîm evo 'ttarâraṇiṃ kurvîtâ 'çvatthîm adharâraṇiṃ sa yas tato "gnir jâyate sa eva sa bhavati tene 'shṭvâ gandharvâṇâm eko bhavati || 17 || brâhmaṇaṃ || 3 [5. 2.] || ||

Die Apsaras Urvaçî liebte den sohn der Iḍâ Purûravas; als sie ihn traf, sprach sie zu ihm: „dreimal des tages sollst du mich umarmen (vaitasena daṇḍena hatâd); ohne mein verlangen mögest du mich nicht an dich ziehen, und möge ich dich auch nicht nackt sehen, das ist ja die sitte von uns frauen.“ 1.

Sie blieb da eine lange zeit bei ihm; sie ward sogar

schwanger von ihm, so lange blieb sie bei ihm. Da sprachen die Gandharven mit einander: „Lange wahrlich hat diese Urvaçî bei den menschen geweilt, laſst uns darauf denken, wie sie wiederkehren möge.“ Nun war ein schaf mit zwei kleinen widdern an ihr lager gebunden, da raubten die Gandharven den einen der widder. 2.

Sie sprach: „Als wären hier keine helden, wahrlich, als wären hier keine männer, so rauben sie den sohn *).“ Da raubten sie den zweiten und sie sprach wieder so. 2.

Da dachte er bei sich: „Wie sollte es hier keine helden, wie keine männer geben, wo ich bin.“ Darauf sprang er so nackt auf, allzulang dünkte es ihn, daſs er ein gewand umnähme. Da lieſsen es die Gandharven blitzen, und also nackt schaute sie ihn wie am tage. Da verschwand sie nun also, „ich kehre wieder“, sprach sie und ging. In sehnsucht klagte er um die entschwundene und kam in die nähe von Kuruxetra; da ist ein lotusteich Anyataḥplaxâ mit namen, an seinem ufer wandelte er umher, in ihm nun schwammen die Apsarasen zu schwänen **) verwandelt umher. 4.

Da erkannte sie ihn und sprach: „Hier ist der mann, bei dem ich weilte.“ Sie sprachen: „Wir wollen ihm offenbar werden.“ „So sei's“, sagte sie, da wurden sie ihm offenbar. 5.

Als er sie nun erkannt hatte, sprach er zu ihr: „Ha mein weib, merk auf du schreckliche, laſs uns nun mit einander worte wechseln, nicht werden uns die unausgesprochenen geheimnisse heil bringen in ferner zeit.“ „Halt doch an, laſs uns doch mit einander reden.“ So sprach er zu ihr. 6.

„Was soll ich thun mit dieser deiner rede? Fort ging ich wie die erste der morgenröthen. Purûravas gehe wieder

*) (Müller: my darling, nach dem schol., der sagt: dvâv uraṇau bâlakau meshau urvaçyâ putratvena pâlitau, und: madîyaṃ putratvena svîkṛtam uraṇadvayaṃ).

**) „âtayaḥ“ die scholien sagen nur es sei ein wasservogel, aber nicht welcher.

heim, schwer zu erlangen bin ich wie der wind.“ „Nicht thatst du das, was ich sagte, nunmehr bin ich schwer von dir zu erlangen. Gehe wieder heim.“ So sprach sie zu ihm. 7.

Darauf sagte er jammernd: „Der göttergenoſs wird heut sich hinabstürzen, um ohne rückkehr zur fernsten ferne zu wandeln, da wird er liegen in der Nirṛti schooſs, da werden ihn die wüthenden wölfe fressen.“ — „Der göttergenoſs wird sich entweder erhängen oder sonst seinen tod suchen, darum werden ihn die wölfe oder die hunde fressen.“ Also sprach er. 8.

Dagegen sprach sie wiederum: „Purûravas, stirb nicht, stürze dich nicht ins verderben, daſs dich nicht die schlimmen wölfe fressen. Es giebt ja keine freundschaft mit frauen, sie haben herzen wie wölfe.“ — „Bekümmere dich darum nicht, nicht giebt es ja freundschaft mit frauen, geh wieder heim.“ Also sprach sie zu ihm. 9.

„Als ich in verwandelter gestalt unter den menschen weilte, vier nächte des jahres, aſs ich einmal eines tages einen tropfen butter, darob bin ich selbst jetzt noch befriedigt*).“ Diese in fünfzehn versen enthaltene rede und gegenrede haben die Bahvṛca's mitgetheilt. Ihr wurde das Herz weich. 10.

Sie sprach: „In der letzten nacht des jahres sollst du herkommen, da sollst du eine nacht neben mir ruhen, dann wird dir wohl der sohn hier geboren sein.“ Er kam dann auch in der letzten jahresnacht zu den goldpalästen, da sagten sie ihm nur „komm herein“, darauf schickten sie sie ihm zu. 11.

Sie sagte: „Die Gandharven werden dir morgen einen wunsch gewähren, den sollst du dir auswählen.“ „Wähle

*) Der commentar fügt zur erklärung hinzu: atas tvâṃ na vismarâmi darum vergesse ich dich nicht. Weil sie also von irdischer speise genossen, bleibt ihr die erinnerung an die genossene erdenlust; sie ist darum noch halb und halb der erde verfallen, wie Persephone durch den genuſs der granatenkörner der unterwelt. Auch nach zahlreichen deutschen zeugnissen ist der, welcher einmal von unterweltlicher speise genossen, der unterwelt verfallen; vgl. Müller in Schambach-Müller's nieders. sagen, s. 378.

du ihn nur für mich", sprach er. „Der euren einer möchte ich sein, sollst du sprechen," sagte sie. Die Gandharven liefsen ihn nun am morgen einen wunsch thun; er sprach: „möge ich einer der euren sein." 12.

Sie sprachen: „Die menschen besitzen ja nicht den für das opfer geeigneten körper des Agni, mit dem opfernd jemand einer der unsern werden könnte." Sie warfen feuer in eine schale und gaben sie ihm, indem sie sagten: „Wenn du damit opferst, wirst du einer der unsern werden." Da nahm er das feuer und den knaben und ging heim. Als er noch im walde war, legte er das feuer nieder und ging mit dem knaben allein ins dorf. „Ich komme wieder her", sagte er. Er kehrte zurück, fand dafs das feuer verschwunden und ein açvatthabaum und die schale ein çamîbaum geworden war. Da ging er wieder zu den Gandharven. 13.

Die sagten: „Koche ein jahr von vieren zu verzehrendes mus und lege von diesem açvattha je drei scheite, die du vorher mit butter bestrichen, mit den die worte samidh und ghṛta enthaltenden versen an; das feuer, welches daraus entstehn wird, das nur wird das richtige sein." 14.

Sie sagten: „Dies ist jedoch gewissermafsen nur mittelbar. Mache eine uttarâraṇi von açvatthaholz, eine adharâraṇi von çamîholz, das feuer, welches daraus entstehn wird, nur das wird das richtige sein." 15.

Sie sagten: „Dies ist jedoch gewissermafsen nur mittelbar. Mache eine uttarâraṇi von açvatthaholz und eine adharâraṇi von açvatthaholz, das feuer, welches daraus entstehn wird, nur das wird das richtige sein." 16.

Er machte eine uttarâraṇi aus açvatthaholz und eine adharâraṇi aus açvatthaholz, das feuer, welches daraus entsprang, das war das richtige; als er mit dem geopfert hatte, war er einer der Gandharven. Deshalb möge man nur eine uttarâraṇi aus açvatthaholz uud eine adharâraṇi aus açvatthaholz machen; das feuer, welches daraus entspringt, das ist das rechte; wer mit dem opfert, wird einer der Gandharven. 17. Çat. Br. XI, 5. 1. 1—17.

Hier sehen wir also die oben entwickelte vorstellung

klar ausgesprochen, Âyu das kind des Purûravas und der Urvaçî, wird von seinem vater zur erde herabgebracht, und mit ihm bringt Purûravas das himmlische feuer herab, das allein für das opfer des zum himmel zurückstrebenden menschen tauglich ist, es verwandelt seine gestalt in einen baum, aus dem es deshalb in künstlicher weise wieder hervorgelockt werden mufs. Aber der gebrauch, offenbar älteren ursprungs als die legende, läfst den Âyu das lebendige feuer, den lebenskeim, unmittelbar aus der verbindung des paares hervorgehen, während die legende beide trennt, was sichtlich spätere entwicklung ist. Hat nun aber dieser zug der sage irgend festen grund, dafs Âyu und das feuer vom himmel geholt werden, so wird auch der ursprung derselben einem gleichen manthana am himmel zugeschrieben werden müssen, wie es der obige gebrauch für die erde schildert. Eine sichere deutung des wesens der Urvaçî und des Purûravas wird dieser letzteren annahme, wie ich nicht bezweifle, weitere bestätigung bringen, indefs dürfte die eben gegebene entwickelung, wie ich bereits oben (s. 77 f.) aussprach, kaum noch bedenken haben. Die dort entwickelten gründe lassen mich hier von einer solchen deutung abstehen, ich will aber nicht verfehlen die bisher gemachten versuche zu einer solchen kurz darzulegen.

Lassen, der sich zuerst (J. A. I, 732 anm. 2) über das wesen der Urvaçî kurz ausgesprochen, hält sie, weil es in der von Jâska Nir. XI, 36 mitgetheilten stelle (= R. X, 95. 10) heifst, dafs sie in ihrem falle wie der blitz leuchte, dafs sie wasser gebe und das leben verlängere, für eine luftgöttin. Müller, dessen ansicht Weber in den indischen studien I, 196 f. bereits mitgetheilt und ihm beigestimmt hat, erklärt Purûravas für die sonne, Urvaçî für die morgenröthe. In den Oxford Essays 1856, p. 60 ff. hat Müller dann seine ansicht weiter entwickelt, die sich einmal auf eine etymologische erklärung der namen in dem angegebenen sinne, dann aber aufser einigen andeutungen in dem liede auf den zug der sage stützt, dafs Urvaçî verschwinden müsse, sobald sie den Purûravas nackt gesehen habe,

da die morgenröthe, sobald die sonne in ihrem nackten glanze erscheine, verschwinde. Es läfst sich nicht leugnen, dafs diese erklärung auf den ersten anblick eine sehr schöne ist, zumal Müller sie in anderweitiger weise wie immer geistvoll zu stützen weifs. Nichtsdestoweniger scheint sie mindestens nicht ganz ausreichend, da der cultusgebrauch und manches andere hierbei ganz unerklärt bleibt. Was die von Urvaçî gegebene etymologie betrifft, so wird man ihr jedenfalls eine gewisse wahrscheinlichkeit nicht absprechen dürfen, zumal sie auch von Jâska unter andern mitaufgestellt wird (Nir. V, 13); ich bemerke dabei, dafs die von mir aufgestellte in der weise zu verstehen ist, dafs urvaçî eine schwächung aus urvankî (uru + anc) sei*) wie yuvaça von yuvanka, lat. juvencus; der accent ist wohl kein entscheidendes moment, da sich eine gleiche verschiedenheit zwischen Ṛ́bhu und ṛbhú findet. Die von Müller aufgestellte etymologie des namens Purûravas dürfte dagegen gröfseres bedenken haben, da ja râpîti, worauf er sie stützt, einer andern wurzel angehört, rava, so wie ravatha aber immer schall, ton, gebrüll bedeuten; die einzige stütze, die ihr gegeben werden könnte, soviel ich sehe, wäre das in der späteren sprache häufige ravi, die sonne. Der umstand, dafs sich Purûravas selbst Vasishṭha nennt, ist ferner ebenfalls nicht ausreichend, um ihn zur sonne zu machen, da Vasishṭha auch ein beiname des Agni ist (R. II, 9. 1.) und Purûravas aufserdem auch Aiḍa, sohn der Iḍâ, Ilâ heifst, was ja ein häufiges beiwort desselben Agni ist (ilâyâsputra), wonach man viel eher geneigt sein möchte, ihn als ursprünglich identisch mit dem Agni anzusehen.

Endlich hat auch Roth zu Nirukta p. 153 ff. diesen mythus ausführlich besprochen und darin zwei hauptzüge erkannt. „Der eine ist die sinnliche begierde eines sterblichen nach einem weibe göttlicher art, befriedigung dieser lust aber auch plötzliche und schmerzliche zerstörung dieses

*) Nicht aus einem nicht vorhandenen urva + ka wie Müller a. a. o. p. 61 mifsverstanden zu haben scheint.

glückes, der andere zug ist die einrichtung der drei opferfeuer durch Purûravas.“ Etymologisch stützt Roth diese auffassung dadurch, dafs er Urvaçî aus uru-vaçî entstanden „die geile“ übersetzt und in Purûravas, dem brüller, das bild eines brünstigen stieres sieht. Indem er dann weiter für Urvaçî die ursprüngliche bedeutung „wunschesfülle“, dann „gewährungsfülle“ gestützt auf eine dunkle vedische stelle annimmt, sagt er schliefslich: „Nach dem ältesten inhalt beider namen würde also ihre beziehung darin liegen, dafs Purûravas, der allzeit heischende mensch niemals vollkommen und auf die dauer geniefsen kann die fülle der gewährung seiner wünsche, die Urvaçî, die himmlische genie, die wenn sie auch einmal sich ihm zuneigt, niemals ganz bei ihm heimisch wird. Diesen boden hat aber die dichtung frühe verlassen und mit verdrehung der namen — eine in den sagenentwicklungen sehr häufige und wichtige erscheinung — der sage eine derbere grundlage gegeben. Geblieben ist aber vom alten Purûravas der mensch und Urvaçî die göttin, ein bei der annahme von sonne und morgenröthe schwerlich zu erklärender wesentlicher zug.“ Dieser auffassung steht, nach meiner ansicht, einmal das entgegen, dafs nicht der sterbliche es ist, von dem das sinnliche verlangen ausgeht, sondern die nymphe, dann aber auch hauptsächlich der umstand, dafs sie allzu abstract der mythischen gestaltung ältester zeit gar keinen sinnlichen hintergrund giebt, denn den grund zur personifikation der hölzer findet Roth nur in der rein äufserlichen vergleichung dieses actes mit der begattung, wobei ganz unerklärlich bleibt, warum man sie gerade zu Urvaçî und Purûravas personificirt habe, während ich glaube, dafs nur eine fafsbare, physische grundlage zum anlafs einer solchen vergleichung werden konnte, zumal wenn man bedenkt, dafs schon das vedische gedicht auf ganz mythischem boden persönlicher gestaltung steht, die so weit geht, dafs Urvaçî auch mit verwandelter gestalt als wasservogel (âti) mit ihren gespielinnen auftritt.

Wir haben also hier drei wesentlich verschiedene auf-

fassungen desselben mythus, und es wird daher gerechtfertigt erscheinen, wenn ich unter diesen umständen auf dasjenige aufmerksam mache, was vielleicht eine sichere deutung fördern kann. Zunächst sei hier zweier mythen gedacht, die mit dem vorliegenden zum theil auffallende ähnlichkeit haben, und obschon sie einem ganz andern volksstamme angehören, doch aus gleichen grundanschauungen entsprungen sein können. Schirren (die wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythos. Riga 1856. s. 126) berichtet: „Zwischen himmel, erde und unterwelt wird der verkehr der geister nie ganz unterbrochen. Sie steigen empor von der unterwelt zur erde, von der erde zum himmel; sie fahren nieder in entgegengesetzter richtung. Davon zu erzählen übernehmen göttermythen und wandersagen. Von dem verkehr zwischen erde und himmel berichtet ein denkwürdiger mythos von Celebes, dessen seitenstück im munde der Maori zu den versionen des schöpfungsmythos gerechnet wurde. Es kam — nach neuseeländischer überlieferung — zu Tawhaki ein mädchen himmlischer herkunft, Tango-Tango oder Hapai, gebar ihm eine tochter Arahuta und flog mit dieser, vom manne gekränkt, zum himmel zurück. Tawhaki macht sich nach einem monat mit seinem bruder Karihi auf, die geliebte wiederzufinden. An den ranken, welche himmel und erde verbinden, wird Karihi vom sturm hin und her geschleudert, während Tawhaki glücklich den himmel erreicht. Hier thut er sklavendienste, wird von den verwandten seiner frau verächtlich behandelt, endlich von ihr erkannt und giebt sich als gott kund. Nun erzählt eine sage der Bantiker zu Manado im nördlichen Celebes: Sieben nymphen stiegen vom himmel herab, zu baden, unter ihnen Utahagi, die tochter Toars und der Limumu-ut. Die herabfliegenden himmelstöchter hält Kasimbaha, der sohn Linkanbene's und der Mainalo, väterlicherseits ein enkel Toar's und der Limumu-ut, für weiſse tauben; im bade erkennt er sie als frauen. Leise schleicht er heran und entwendet einen der leichten röcke, welche den nymphen die kraft zu fliegen verleihen; so wird

er gebieter der Utahagi, welche ihm einen sohn Tambaga gebiert. Utahagi hieſs sie von einem weiſsen härchen voll zauberkraft. Als Kasimbaha ihr dieses einst auszieht, erhebt sich unwetter und blitz und donner, und Utahagi fährt in den himmel auf. Den zurückgebliebenen jammert des söhnchens, welches der mutterbrust entbehrt, und er sinnt darauf, in den himmel zu gelangen. Eine feldratte nagt ihm die dornen von den Rottangranken, und so klettert er, seinen sohn auf dem rücken, an ihnen empor. Mitten zwischen himmel und erde ergreift ihn gewaltiger sturm und wirft ihn der sonne zu. Von ihrer gluth geplagt, erwartet er den aufgang des mondes und erreicht mit diesem endlich den himmel. Ein vögelchen zeigt ihm die wohnung seiner geliebten; er steht vor sieben ganz ähnlichen zimmern. Ein johanniswürmchen weist ihm das rechte, in welchem Utahagi ihn und den sohn mit vorwürfen empfängt. Seine schwäger wollen ihn nur dulden, wenn er ein Impong ist; sie setzen ihm acht schüsseln mit reis und eine neunte, sämmtlich verdeckt, vor: öffnet er die letzte zuerst, so ist er kein gott. Eine fliege aber verräth ihm die list und setzt sich auf die unreine schüssel, welche er nun sorgsam vermeidet. So darf er bei seiner frau im himmel bleiben. Später läſst er seinen sohn Tambaga an einer kette zur erde, wo dieser mit der Matinimbang eine tochter Katimunia erzeugt. Katimunia aber gebiert dem Makahuhi aus Kema vier söhne, Mojo, Birang, Pa-Habo, Senkudi, und zwei töchter, Pinintu und Biki. Die Bantiker sind göttlicher abkunft, denn sie stammen von Mojo und Birang ab.

Die ähnlichkeit beider mythen mit dem uns vorliegenden, ebensowohl wie die verschiedenheit von ihm, liegt klar vor augen; an eine unmittelbare entlehnung ist bei dem neuseeländischen sicher nicht, bei dem von Celebes wohl kaum zu denken, dagegen sprechen vor allem die namen. Ich begnüge mich daher mit der bloſsen mittheilung derselben und überlasse es weiterer forschung etwa vermittlungspunkte in den gemeinsamen grundanschauungen zu finden. Viel näheres anrecht zu einer unmittelbaren verglei-

chung hat dagegen eine reihe deutscher überlieferungen, nämlich die in zahlreichen versionen auftretenden von einer elbin, die sich einen menschlichen gatten wählt, der kinder mit ihr zeugt, worauf sie dann, da er die bedingung, unter der sie sich ihm vermählt, bricht, wieder verschwindet. Gleichen inhalts sind die zahlreichen sagen von gefangenen mahren; während jene elbischen unbekannten jungfrauen dem von ihnen erwählten, meist einem fürsten, grafen oder ritter, im feld und wald nahen, schleicht die mahre zu dem sterblichen in die kammer und drückt ihn; durch ein astloch oder thürschloſs ist sie hereingekommen und wird durch hülfe eines befreundeten gefangen, da erscheint sie als strohhalm, feder und dergleichen, aber die öffnung, durch welche sie hereinkam, ist nun verschlossen, und am andern morgen, so wie der tag ins zimmer scheint, ist sie in ein schönes nacktes weib verwandelt, das der geplagte nun freit. Sie leben glücklich unh haben kinder mit einander, bis ihr endlich einmal die öffnung, zu der sie hereingekommen ist, gezeigt wird, da verschwindet sie, sie geht zurück in ihre heimat, mehrfach Engelland genannt, und kehrt nur zuweilen wieder, um der zurückgelassenen kinder zu pflegen. — Reiches, beide sagenreihen betreffendes material hat Wolf in seinen beiträgen zur deutschen mythologie II, 233—81 zusammengebracht. Man sieht, der inhalt derselben stimmt ganz zu dem mythos von Purûravas und der Urvaçî, nur daſs in diesem nur von einem kinde, das aus der verbindung entspringt, die rede ist, während es in jenem meist mehrere sind; der zug von dem feuer fehlt dagegen der deutschen sage ganz. Aber andere speciellere machen wahrscheinlich, daſs beide dennoch unmittelbar zusammengehören. Dahin gehört, daſs die mahr wie Urvaçî auch als vogel erscheint: „Bei den bewohnern des Schwalmgrundes findet man eine eigenthümliche erklärung des alps. Hiernach ist der alp entweder ein böser geist oder das liebchen des geplagten. Um ihn zu fangen, solle man, so rathen sie, sich nur mit dem betttuche zudecken, und wenn er komme, dasselbe über ihn zusammen-

schlagen, dasselbe festhalten und in einen kasten verschliefsen. Oeffne man denselben früher, ehe ein mensch ersticken könne, so fliege eine weifse taube davon, wo nicht, so setze man sich der gefahr aus, wenn es das liebchen gewesen, dieses erstickt zu finden.“ Lynker hess. sag. no. 189. Wolf beitr. II, 267. Ein andres mal verwandelt sich die mahr in eine atzel, und auch die verwandlung in eine flaumfeder sieht Wolf als vertretung des ursprünglicheren vollständigen vogelgewandes, der schwanenhülle, wohl mit recht an (beitr. II, 268). Weber sagt in den indischen studien I, 197 über die vogelgestalt der Urvaçî, dafs man bei ihr alsbald an die schwanjungfrauen unserer sage erinnert werde, und diese stehen mit den elbinnen und mahren in inniger verwandtschaft; in Ostfriesland heifsen mahren und hexen noch heute walrüderske, was sich klar an die auch als schwanjungfrauen erscheinenden nordischen valkyrjen anschliefst. Weber erwähnt zugleich noch einen zug in der äufsern gestalt der Urvaçî; sie besitzt nämlich einen schleier (tiraskariṇî der unsichtbar machende, Urvasî ed. Lenz p. 22), mit dem sie sich vor den blicken des Purûravas verhüllt, die ältere sage weifs zwar davon nichts, aber auch in den deutschen sagen zeigt er sich, wenn auch vorzugsweise bei den weifsen frauen, die Wolf (beitr. II, 240) mit in den zusammenhang dieser sagen zieht, so doch auch bei den mahren (Bechstein thür. sagen II, 116—178, „da safs das alp sichtbar auf seinem bette, konnte nicht von dannen, hatte einen feinen weifsen schleier um und war ein sehr schönes frauenzimmer“). Wenn Wolf beitr. II, 271 die ergebnisse seiner untersuchungen zusammenfassend sagt: „sie sind wesen höherer art, als der mensch, und darum verlangen sie von dem geliebten und gatten stets höhere rücksichten, eine art von ehrfurcht und milde in seinem benehmen gegen sie; sobald er diese aus den augen setzt, ist das ganze schöne verhältnifs getrennt und gebrochen, und sie kehren zurück in das elbenreich“, so stellen sich dazu die worte der Urvaçî im eingang der erzählung des Çatapatha-brâhmaṇa, welche auf die sitte der

frauen hinweisen; der verstoſs gegen diese sitte von seiten des Purûravas führt die trennung herbei. Und in der art dieses verstoſses liegt ein, wie es den anschein hat, für die ganze auffassung der sage sehr wichtiges moment, das für Müller's erklärung die haupthandhabe bietet. Urvaçî darf den Purûravas nicht nackt sehen, sobald das geschieht, muſs sie verschwinden. In den deutschen sagen tritt auch dieser zug mehrfach auf, nur ist es hier die frau, welche nicht nackt gesehen werden darf, und sie verschwindet, wenn sie nackt gesehen wird, oder sie wird gerade umgekehrt dadurch dauernd an die erde gefesselt. Das erstere ist der fall in der bekannten erzählung von der schönen Melusine, von der schon Gervasius Tilberiensis (bei Liebrecht p. 4) eine ältere und einfache aufzeichnung giebt, die am schluſs den zug von der sorge für die kinder mit den mahrensagen gemein hat; auch hier heiſst es p. 5: „illa replicat, illum summa temporalium felicitate ex eius commansione fruiturum, dum ipsam nudam non viderit. Ebenso in einer niederländischen erzählung, die Wolf (beitr. II, 233) aus Mone's niederl. volkslit. 75 mittheilt: so wil ic eerst vertellen eenen bitekene van eenen ridder, gheheeten heer Rocher van Ronselcasteele in de provincie van Ary, hoe hy met avonturen vont in een velt opte riviere een alvinne, di hi eensgaes hebben woude te wive, welke alvinne haren consent daertoe gaf op al sulken voorwaerde, dat hy se nemmermeer naket soude sien.“ Die mahr dagegen verläſst ihre verwandelte gestalt (strohhalm, feder u. s. w.), sobald sie der tag bescheint; von der Murraue (dem alp) heiſst es, daſs die beklemmung, welche sie verursache, erst aufhöre, wenn es in der stube helle werde, norrdd. sag. gebr. 191. Eine mahrte wird gefangen, man steckt licht an, da ist es ein junges nacktes frauenzimmer, ebd. sag. no. 102; in einer sage bei Müllenhoff no. 332, 2 findet man am hellen morgen statt der mahr eine schöne frau. Ein müllersknecht wird lange von einem schrettele heimgesucht; als er wieder ächzt und stöhnt, zündet sein kamerad schnell ein licht an,

da liegt quer über dem bett ein strohhalm, welchen sie verbrennen; am andern morgen hatte die nachbarin brandwunden an händen und füſsen, Meier schwäb. sag. no. 195. 5. Am entschiedensten ist dieser zug in einer noch ungedruckten sage aus dem münsterlande ausgesprochen: „Statt alpdrücken sagt man in der gegend von Glandorf: „die hexen haben ihn unter.“ Davon war auch einmal einer oft geplagt, da rieth man ihm, er solle ein licht in einen eimer stellen und ein brett darüber decken, plage ihn dann die hexe wieder, so solle er von einem andern das brett fortziehen lassen, dann können sie nicht zurück; verstopfe man dann schnell das loch, durch welches sie gekommen, so sei sie gefangen. So machte er es dann, und siehe da! es war ein schönes frauenzimmer, weit her aus den Niederlanden. Die hat er geheiratet und lange mit ihr glücklich gelebt, bis er einmal ihren bitten nachgegeben und ihr das loch gezeigt, zu dem sie hereingekommen. Da ist sie verschwunden und hat sich nie wieder sehen lassen, nur jeden „saterdag“ haben drei reine hemden dagelegen für ihn und ihre beiden kinder.“ Wie hier das licht auf weibliche wesen himmlischen ursprungs fesselnd wirkt, so erzählt die nordische überlieferung von riesen und zwergen ähnliches, Grimm myth. 518. „Nach Saem. 145$^{b}$ scheint es, daſs die riesen gleich den zwergen das tageslicht zu scheuen haben, und vom anbrechenden tag in steine verwandelt werden.“ Auch hier ist es freilich ein weib, Hrimgerdr, des riesen Hati tochter, die durch den strahl der morgensonne in stein verwandelt wird, Simrock Edda Helgaqu. Hjörvardhs. str. 29. 30. s. 125, dagegen sehen wir den zwerg Alvis gleicher verwandlung unterworfen, Alvism. 36, vgl. Mannhardt germanische mythen, s. 188. 208. In einem nordischen märchen wird ein riese aus seiner burg ausgesperrt und von einem kater bis zum anbruch des tages hingehalten; dieser ruft ihm zu: „Sieh! schon reitet die schöne jungfrau zum himmel herauf!“ Als nun der riese sich umkehrte, ging die sonne über dem walde auf. Als der riese aber die sonne sah, fiel er rück-

lings und barst, und dies war sein ende. Cavallius und Stephens schwedische volkssagen und märchen, deutsch von Oberleitner, Wien 1848, s. 233, vgl. Asbjörnsen und Moe norwegische volksmärchen, deutsch von Bresemann, Berlin 1847, I, s. 206. Mit der norwegischen version stimmt im ganzen eine dänische bei Svend Grundtvig, gamle danske minder I, 105, der zug, daſs den Troll die sonne trifft, fehlt aber, ist jedoch offenbar wegen der verwandlung desselben in stein zu ergänzen (men da blev Trolden så lynende gal, at han sprang i bare Flintestene).

Ich lasse es bei diesen nachweisungen bewenden, die, wie es den anschein hat, den auffassungen Lassen's und Müller's eine gewisse berechtigung einräumen. Vielleicht wird auch hier, wie sich dies schon mehrfach in diesen untersuchungen herausgestellt hat, eine verbindung von mythischen anschauungen, die die sonne und das feuer betreffen, anzunehmen sein. Jedenfalls ist aber der himmlische ursprung des heiligen feuers nirgends so entschieden ausgesprochen, als in dieser erzählung des Çatapatha-brâhmana, und eine erklärung des mythos wird diesen zug nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Hierbei möge denn noch erwähnt werden, daſs auch in heutigen gebräuchen und glauben der himmlische ursprung des feuers, wie wir ihn bei Indern, Griechen und Römern kennen gelernt haben, nicht ganz vergessen ist; darauf deutet die von Wolf beitr. II, 393 mitgetheilte sitte, daſs man zu St. Jean-du-doigt einen engel vom thurm niederläſst, um das johannisfeuer zu entzünden, und noch deutlicher scheint es mir in Brockett's gloss. of north country words s. v. needfire ausgesprochen. Da heiſst es: Needfire. An ignition produced by the friction of two pieces of dried wood. The vulgar opinion is that an angel strikes a tree, and the fire is thereby obtained. Hier ist strike doch wohl nur im sinne von thunderstrike zu nehmen, dann glaubte man, ein engel treffe in demselben moment einen baum mit dem blitz, wo das drehholz den ersten funken zeige.

Am schluſs der untersuchungen über die das feuer

und die sonne betreffenden mythischen anschauungen berühre ich nur noch einige punkte, die erst jetzt ihr rechtes licht erhalten können. Wir sahen bereits oben s. 50 f., dafs die am johannisabend entzündeten räder schon frühzeitig auf die sonne bezogen wurden, und dafs man das herabrollen derselben von den bergen mit der nun wieder abwärts rollenden sonne in beziehung brachte. Grimm myth. 586 ff. bringt beispiele dieses gebrauchs aus den Moselgegenden und Frankreich; andere aus Schwaben hat neuerdings Meier (schwäb. sagen u. s. w. s. 424) geliefert. Die wichtigste nachricht ist die bei Grimm über die Konzer johannisfeuer. „Jedwedes haus liefert ein gebund stroh auf den gipfel des Strombergs, wo sich gegen abend männer und burschen versammeln; frauen und mädchen sind beim Burbacher brunnen aufgestellt. Nun wird ein mächtiges rad dergestalt mit stroh bewunden, dafs gar kein holz mehr zu sehen ist, und durch die mitte eine starke, zu beiden seiten drei fufs vorstehende stange gesteckt, welche die lenker des rades erfassen; aus dem übrigen stroh bindet man eine menge kleiner fackeln. Auf ein vom maire zu Sierk (der nach altem brauch dafür einen korb kirschen empfängt) gegebenes zeichen erfolgt mit einer fackel die anzündung des rades, das nun schnell in bewegung gesetzt wird. Jubelgeschrei erhebt sich, alle schwingen fackeln in die luft, ein theil der männer bleibt oben, ein theil folgt dem rollenden bergab zur Mosel geleiteten feuerrad. Oft erlischt es vorher; gelangt es brennend in die fluth, so weissagt man daraus eine gesegnete weinernte, und die Konzer haben das recht, von den umliegenden weinbergen ein fuder weifsen weins zu erheben. Während das rad vor den frauen und mädchen vorüberläuft, brechen sie in freudengeschrei aus, die männer auf dem berg antworten; auch die einwohner benachbarter dörfer haben sich am ufer des flusses eingefunden und mischen ihre stimmen in den allgemeinen jubel. — Ebenso sollen jährlich zu Trier die metzger ein feuerrad vom gipfel des Paulsberges in die Mosel hinabgelassen haben.“ Ueber

die zuletzt erwähnte sitte giebt der anhang zu Hocker's geschichten, sagen und legenden des Mosellandes (Trier 1852) s. 415 ff. weitere auskunft: Nachdem am Donnerstag der Hebdomada die metzger und weber neben dem kreuz auf dem Marxberg (Mons Martis, Donnersberg, Dummersberg) eine eiche gesetzt und zu der eiche ein rad gefügt, folgte dieser einleitung am sonntag Invocavit das eigenthümliche alterthümliche volksfest. Zwei zünfte, die metzger als reiter, die weber als füſser, gut beritten, wohl bewaffnet und schön gekleidet erschienen auf dem kornmarkte, geordnet in ihre heerhaufen. Nun auch begannen die klänge der glocken des domes, nach ihnen das allgemeine läuten von sämmtlichen thürmen. Auf diese schwellende fluth von klängen strömte das volk zum markte und umwogte die bewaffneten schaaren, die nach der Moselbrücke zogen, wo die weber als besatzung zurückblieben, während die metzger dem Marxberge zuritten, um das werk des volkes zu schirmen. Sogleich begann dasselbe die eiche umzuhauen, das rad anzuzünden und beide in das thal der Mosel zu rollen, die reiterei feuerte auf das flammende rad und erhielt, wenn das rad in die Mosel rollte, ein fuder wein vom erzbischofe zu Trier. Hiernach ritten die metzger, umringt von dem jubelnden volke und umschallt von den feierlichen läuten, auf die brücke zurück, dann mit den webern in die stadt zu den abteien und reichen, die jedem einen becher wein gaben. Den schluſs der feier machte ein dreimaliger umzug durch die Weberstraſse und Hintergasse, wo bei jedesmaligem vorbeiziehen vor dem kronenpütz, der mit bebändertem und bekränztem citronenbaume geschmückt war, der führer der reiter einen gereimten spruch sagte, einen silbernen becher mit weiſsen wein leerte und jeder reiter mit seiner waffe feuerte. Dann gaben den metzgern die weber ein essen mit wein und wurde der tag in jubel verbraust. — Von dieser feier geschieht die erste erwähnung im j. 1550, die letzte 1779.“ Die hier geschilderte sitte scheint ungeachtet der abweichenden namen (Marxberg, Paulsberg)

doch die von Grimm am angeführten orte erwähnte. Dafs auch der tag nicht der johannistag ist, sondern in die fastenzeit fällt, könnte auf den ersten anblick eine erhebliche verschiedenheit zu begründen scheinen, die doch nicht vorhanden ist, da wir die funkenfeuer oder das scheibentreiben ganz in derselben weise von der sommermitte auf ostern oder die fastenzeit verlegt sehen.

In den so eben geschilderten gebräuchen scheinen mir nun folgende punkte von wichtigkeit: das herabrollen der räder vom berge, der lauf ins wasser und die damit verknüpfte prophezeihung eines guten weinjahres, endlich die verfolgung des rades im zuletzt geschilderten gebrauch, die sich sogar bis zu schüssen nach demselben steigert. Nun erinnere man sich jener oben s. 56 mitgetheilten stelle eines vedischen liedes, wo es hiefs: „Mit dir vereint, o Indu (Soma), rifs Indra sogleich mit kraft das rad der sonne nieder, das über dem gewaltigen gipfel stand, vor dem grofsen schädiger ward das alles leben schaffende verborgen (oder: des grofsen schädigers alles leben schaffende — rad — ward verborgen)“, und man wird sogleich inne werden, dafs der gebrauch nur die dramatische darstellung jener vom himmel geholten anschauung sei; wie das brennende rad auf dem gipfel des berges, steht die sonne auf dem der wolke, beide steigen von ihrer höhe herab; wie die sonne im wolkenmeer, hinter dem wolkenberge, verlischt das rad im strom*); wie dort Indra und Soma und mit ihnen, wie immer, die schaaren der Maruts kämpfen, so verfolgt hier die jubelnde, siegreiche schaar den feind kämpfend zum strom. Der in diesen kämpfen, wie sie

*) Im ganzen gehört demselben anschauungskreise der mythos von Phaëthon an, nur dafs er einer entwickelteren bildungsstufe, wenigstens in den uns überlieferten fassungen sein entstehen verdankt. Wie Çushṇa stellvertreter des Sûrya ist Phaethon der des Helios, an die stelle des rades ist natürlich der ganze sonnenwagen getreten; wie in unsern gebräuchen das rad im strome verlischt, findet Phaethon sein grab im Eridanos. Dafs er in unsern mythenkreis gehöre, macht auch die genealogie sehr wahrscheinlich, Klymene ist seine mutter und Klymene heifst auch die gemahlin des Prometheus, die mutter des Deukalion oder des Hellen, ebenso wird sie mutter der Pasiphae vom Helios genannt.

die vedenlieder schildern, auftretende dämon hieſs aber auch mit einem beinamen Kuyava, d. i. miſsärntebringend, auch miſsärnte selbst, darum weissagt man nun auch bei uns, nachdem seine waffe im strom verloschen ist, ein gutes weinjahr, wovon eine nur unklarere erinnerung auch in dem Poitou'schen gebrauch bewahrt scheint, nach welchem man ein mit stroh umwickeltes rad anzündet und damit durch das feld läuft, um es dadurch fruchtbar zu machen, Wolf beitr. II, 393.

Gegen eine solche auffassung ist nicht etwa einzuwenden, daſs die kenntniſs eines regelmäſsigen ackerbaues den Indogermanen, da sie noch ein volk waren, nur in sehr geringem grade beizulegen sei, daſs man die indische vorstellung von einem miſsärnte bringenden dämon daher schwerlich als eine alte, die sie mit einem andern verwandten volke ursprünglich gemein haben könnten, ansehen dürfte. Das wort yava, mit welchem Kuyava zusammengesetzt ist, muſs, wie aus yavasa weide, wiese, einem daraus gebildeten collectivum, hervorgeht, ursprünglich den graswuchs im allgemeinen oder vielleicht besonders den der körnerreichen gräser bezeichnet haben. Das letztere scheint namentlich deshalb wahrscheinlich, weil kein einziger der kornfrucht bezeichnenden ausdrücke sich in gleicher ausdehnung wie yava bei mehreren indogermanischen völkern findet, da Inder, Zendvolk, Griechen, Litauer das wort skr. yava, zend. yava, griech. ζειά, ζειά, lit. javai bewahrt haben, wonach ein mit diesem namen bezeichnetes korn den anspruch darauf hätte, das älteste brodkorn zu sein. Dies allein auf sprachlichem wege gefundene resultat (vgl. meinen aufsatz „zur ältesten geschichte der indogermanischen völker“ in Weber's ind. stud. I, 355) wird selbst noch durch alte überlieferungen geradezu ausgesprochen, indem nach eleusinischer sage gerste (ζειά) das zuerst geärntete korn war, Preller Dem. u. Pers. s. 293. Der gleiche glaube galt auf Kreta, wo man sogar den namen der Demeter daraus erklärte, παρὰ τὰς ζειάς (= ζειάς), Preller griech. myth. 474. Da nun aber ζειά nicht nur für gerste,

sondern auch für dinkel und spelt erklärt wird, so stimmt zu diesen angaben sehr schön die nachricht des Plinius hist. nat. 18. 8., dafs far die älteste speise in ganz Latium gewesen sei (vgl. Roſsbach röm. ehe s. 174) sowie die nachricht des Alvîsmâl, dafs die saat bei den göttern barr (stamm bar) genannt worden sei; dafs letztere ausdrucksweise nämlich nichts weiter sei als eine bezeichnung des uralten leidet wohl keinen zweifel, die übereinstimmung von bar-r mit lat. far (farr-is aus fars-is) und goth. baris (bariz-is), ags. bere, engl. barley giebt dafür den belag; dafs das wort auch im hochdeutschen seine spur hinterlassen habe, hat Grimm in seiner schönen etymologischen entwicklung über barn gezeigt, d. wörterb. I, 1138. Dafs sich aus diesen letztgenannten übereinstimmungen ergebe, dafs gerste die verbreitetste getreideart der Germanen überhaupt und der Scandinavier im besondern sei, sowie dafs sich aus den für gerste und speise zusammenfallenden worten der Slawen und Finnen der schluſs noch weiter ziehen lasse, hatte schon Weinhold altnord. leben s. 78 ausgesprochen. Ich möchte noch zum schluſs daran erinnern, dafs wenn wir den grund gefunden haben, aus welchem im Alvîsmâl die nennung barr für getreide den göttern beigelegt wird, auch die zuweisung der benennung aeti an die riesen vielleicht eine gleiche reale grundlage habe, indem die nachbarn der Normänner, nämlich Kelten und Finnen, entsprechende ausdrücke gleichen stammes besitzen, vgl. Grimm gesch. d. d. spr. 65. — Hatte nun aber, um auf Kuyava wieder zurückzukommen, yava die bedeutungen gras und korn neben einander, so ist Kuyava derjenige, welcher einen schlechten graswuchs hat, denselben durch seine wirksamkeit hervorruft, ein beiwort, welches daher dem ausdörrenden dämon wohl zusteht und in dieser auffassung auch in der ältesten zeit bei einem hirtenvolke schon vorhanden gewesen sein kann. Wenn die spätere zeit diese verderbliche wirksamkeit auf den landbau in gröſserem umfange übertrug, so ist dies nur natürlich. Ich gehe aber noch weiter und glaube, dafs man unter Kuyava auch den schä-

diger namentlich des pflanzenwuchses gemeint habe, der die pflanzen und kräuter verdorren macht, aus denen berauschendes getränk, namentlich der soma, bereitet wurde, zu dem ja bei den Indern ebenfalls yava (in diesem falle gerste oder reis) verwandt wurde. Ich werde später zeigen, dafs der dämon auch den himmlischen soma, das wolkennafs, an sich reifst und wie er ihm von Indra geraubt werde, und dafs die gleiche vorstellung sich bei Griechen und Germanen finde; daraus erklärt sich dann zur genüge, dafs man in obigen gebräuchen an den sieg die hoffnung eines guten weinjahrs knüpfte. Dieser glaube knüpfte sich übrigens nicht nur an die oben mitgetheilten Konzer und Trierschen gebräuche, sondern er findet sich, nur in etwas anderer form, auch in Schwaben, wo eine mittheilung von Meier (s. 424) besagt, dafs auf dem Frauenberge, von dem die räder herabgerollt werden, eine gräfin Anna gewohnt haben soll, die alle jahr daselbst am johannistage einen eimer wein unter die jugend vertheilt habe. Dieselbe vorstellung erscheint ferner vor allem in den trunk der johannisminne, die sich an diese feier ganz besonders knüpft. Dafs an die stelle des weins auch das johannisbier tritt (nordd. sag. gebr. 84) sowie der meth (Grimm myth. 585), beweist nur um so mehr, dafs irgend ein berauschendes getränk im alterthum in den kreis dieser vorstellungen gehöre, und dafs der wein nicht das ursprüngliche gewesen zu sein brauche.

Ein fernerer punkt der übereinstimmung unserer mit den vedischen gebräuchen scheint es mir nun aber auch zu sein, wenn es in der oben s. 45 angeführten stelle heifst: „quidam bestiales, habitu claustrales non animo, docebant idiotas patriae ignem confrictione de lignis educere et simulacrum Priapi statuere, et per haec bestiis succurrere.“ Das natürlichste scheint hier, die stelle so zu verstehen, dafs das simulacrum Priapi der drehstab war, durch dessen reibung das feuer entzündet wurde. Das scheint durch einen schweizerischen gebrauch, den Grimm myth. 573 anführt, noch wahrscheinlicher zu werden, wo-

nach ein spitzes holz, von einer schnur umschlungen, in einem holzgrübchen schnell drehen, dafs es feuer fängt, „de tüfel häla“ den teufel entmannen heifst*), auch hier sehen wir also den drehstab mit dem zeugungsglied verglichen, genug, es ist wenigstens klar, dafs feuerentzündnng und zeugung auch in deutschen gebräuchen in verbindung gebracht werden. Dabei verdient denn auch wohl beachtet zu werden, dafs der gott, welchem die johannisfeier ganz besonders galt, Fro, der nordische Freyr war, derselbe, der nach dem zeugnifs Adam's von Bremen „ingenti priapo“ dargestellt wurde und dem bei hochzeiten opfer dargebracht wurden, Grimm myth. 193, wie sich denn auch andere zahlreiche gebräuche bei der johannisfeier auf die liebe und ehegemeinschaft bezogen, wohin ich z. b. rechne, dafs der sprung über das feuer mehrfach paarweis vollzogen wird, Wolf beitr. II, 385. Im zusammenhange dieser vorstellungen fällt vielleicht auch neues licht auf den Freyr als sonnengott sowie darauf, dafs er an die spitze menschlicher geschlechter, der Ingaevones und Ynglinger, tritt; doch gehört der letztere punkt noch zu sehr der vermuthung an, um darauf sichere schlüsse bauen zu können. Stand ferner die mühle Grotti des königs Frodi, die gold, glück und frieden, später salz mahlte, ursprünglich am himmel, so wird auch sie in den hier betrachteten kreis mythischer vorstellungen einzufügen und gleichfalls auf den Freyr als sonnengott zurückzuführen sein, neben dem aber zu gleicher zeit dem Thor gleichfalls eine bedeutende stelle in diesem mythus einzuräumen wäre, wie dies Mannhardt in der besprechung desselben (germ. mythen s. 398 ff.) sehr wahrscheinlich gemacht hat. Wir kommen weiter unten noch einmal auf dieselbe zurück, wo sich noch weitere gründe für diese auffassung ergeben werden.

Neben dem sinnlichen moment, wie wir es in den eben besprochenen gebräuchen auftreten sehen, stand aber auch

*) Diese entmannung des teufels erinnert lebhaft an die des Uranos, zu der sich auch in Indien analoga finden; ebenso an die entmannung des Panu, die unten besprochen werden soll.

ein sittliches, wie es sich namentlich bei den funkenfeuern, dem scheibentreiben u. s. w. mehrfach herausstellt. Panzer hat dies im 2. bande seiner bairischen sagen und bräuche s. 541 kurz mit den worten ausgesprochen: „Aus den vorstehenden reimen läfst sich folgendes ableiten: mit der feuerscheibe konnte selbst die heilige dreifaltigkeit geehrt werden; sie zeigt sich geliebten und geehrten personen hold, beschämt und rügt lächerliches und unziemliches, brandmarkt das laster, enthüllt das verbrechen und schont selbst den teufel nicht; sicher dachte man sich dabei ein höheres göttliches wesen, welches die scheibe lenkte.“ Im folgenden vergleicht er dann damit das, was mittelhochdeutsche dichter über die Saelde und ihr rad melden, aber eben nur die vergleichung darf man zulassen, und nicht zugeben, dafs die gebräuche etwa aus dieser vorstellung hervorgegangen seien. Das rad, die scheibe selbst, die getrieben wurde, konnte schwerlich etwas anderes als das der sonne vorstellen, die uns noch heute das verborgene an das licht bringt und der der teufel und sein anhang abgekehrt und verhafst sind, so dafs sie nicht werth sind von ihr beschienen zu werden. Das ist deutlich dieselbe vorstellung, die wir auch bei Griechen und Indern entwickelt sehen, wenn es Il. III, 277 heifst:

*Ζεῦ πάτερ, Ἰδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε,*
*Ἠέλιος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις ....*
*ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά·*

vgl. Od. XI, 109, XII, 323 und hymn. in Cer. 62.

*Ἠέλιον δ' ἴκοντο, θεῶν σκοπὸν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν.*

Rv. IV, 1. 17.

á sűryo bṛhatás tishṭhad ájrâṇ ṛjú márteshu vṛjiná ca páçyan

auf stieg die sonne zur gewaltgen fläche,
so recht als unrecht bei den menschen schauend

Rv. VI, 51, 3.

ṛjú márteshu vṛjiná ca páçyann abhícashṭe sűro aryá évân

so recht als unrecht bei den menschen schauend
blickt mild die sonne auf der erde treiben.

Rv. IV, 3. 3.

tâṃ sûryaṃ harítah saptá yahvîḥ spáçam víçvasya jágataḥ vahanti

den Sûrya, der durchspäht die ganze welt,
ihn ziehen die sieben grofsen goldenen.

Man sieht, die ganze vorstellung stimmt so sehr, man möchte fast sagen, zum theil noch wörtlich überein (spaç und σκοπὸς, vṛjina und wrong), dafs man auch sie wird getrost mit in den kreis der von uns besprochenen anschauungen ziehen dürfen.

Wenn wir ferner oben sahen, dafs Griechen, Römer und Inder bei der wahl des holzes ganz besonders diejenigen gewächse aussuchten, die schon die natur miteinander vereinigt hatte, schlingpflanzen und schmarotzergewächse, und die bäume, die sie sich als stütze erwählt, so ergiebt sich auch daraus, dafs jene vorstellungen von der zeugung den ganzen mythenkreis auf's innigste durchdrungen hatten; in ihnen wurzelt auch offenbar jene sitte von vermählungen der pflanzen miteinander, von der Jacob Grimm (über frauennamen aus blumen s. 7 ff.) schöne nachweise aus indischen, römischen und germanischen überlieferungen beigebracht hat. Grimm sagt mit beziehung darauf, dafs bei den Römern besonders zwei weibliche bäume mit der ebenfalls weiblichen rebe vermählt werden, mit recht: „der brauch aber scheint desto alterthümlicher, da die ihm zu grunde liegende vorstellung längst in verwirrung gerathen, also auf eine frühe zeit zurückzuleiten ist, in welcher an die stelle der pappel oder ulme ein anderer männlicher baum treten konnte.“ Von den oben namhaft gemachten gewächsen haben allein die indischen çamî (weiblich) und açvattha (männlich) noch das anrecht als wirkliche gatten zu gelten, bei den übrigen widerspricht das grammatische geschlecht, doch zeigen des Kâtyâyana worte, dafs auch in Indien eine andere wahl als die gerade dieser beiden gestattet war, welche selbst zu den zeiten der abfassung

des brâhmaṇa schon bei den Vâjasaneyin's allgemein geworden war.

In diesem zusammenhang wird es nun auch erklärlicher werden, wenn nach germanischer und griechischer sage die menschen, alle oder einzelne, von bäumen stammen, und mit ihnen zugleich das feuer vom himmel gekommen sein sollte (oben s. 25); in dem allmählig sich höher und breiter erhebenden wetterbaum sah man zunächst gleichsam narthex und esche, beide ja bekanntlich mit weit auseinander fahrenden ästen und blättern, an die sich anderes rankengewächs anschloſs und wie man das geheimniſs der feuerzeugung sicher der natur abgelauscht, indem man im urwald einen dürren vom sturme gepeitschten rankenschoſs in eines astes hölung endlich aufflammen sah, so versetzte man den gleichen vorgang auch an den himmel, und lieſs dort das feuer und den erstgeborenen aus der esche (oder auch aus der eiche ἀπὸ δρυός) entspringen. Aus einem solchen bilde konnte sich dann um so leichter der den himmlischen funken herabbringende vogel entwickeln, als der blitz, der geflügelte, schon von selbst dazu anlaſs gab, und baum und vogel sich gleichsam von selbst gesellende begriffe sind. Wenn nun aber die feuergeburt und die menschengeburt, wie wir gesehen haben, sich fast vollständig gleichstanden, so wurde der feuerbringer auch zu gleicher zeit natürlich menschenbringer, wie wir dies an Phoroneus sahen, der auſser dem feuer sich selbst als ersten könig und — wie wir sahen — als ersten menschen brachte; noch deutlicher und unzweifelhafter erscheint es aber am Picus, der, wirklich ein vogel und ein feuerbringer, zugleich erster könig Latiums ist. Und dieser Picus war nun zugleich auch nebst seinem bruder Pilumnus schutzgott der kindbetterinnen und der kleinen kinder: Natus si erat vitalis ac sublatus ab obstetrice, statuebatur in terra ut auspicaretur rectus esse, diis coniugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebatur. Non. Marc. p. 518. 528. Varro de vita P. R. lib. II. — Varro Pilumnum et Picumnum infantium deos esse ait eisque pro puerpera lectum in

atrio sterni, dum exploretur an vitalis sit qui natus est. Serv. V. A. X, 76. Vgl. Preller röm. myth. 332. Wenn also, wie wir hier sehen, dem Picus unmittelbar nach der geburt ein lager bereitet wird, so scheint das den grund gehabt zu haben, dafs er für den lebensbringer galt (dum exploretur an vitalis sit), er brachte wohl dem neugebornen den himmlischen feuerfunken der seele, der nach griechischer sage von Prometheus den aus thon gebildeten menschen eingepflanzt wurde. Für diese auffassung spricht auch noch der Pilumnus, der unzweifelhaft vom pîlum, sei es nun stengel, mörserkeule, sei es geschofs, wahrscheinlich aber von beiden seinen namen hat, nicht wie man umgekehrt meinte, das pilum der bäcker sei von ihm benannt. Pilumnus, der bruder des Picus, ist wie es scheint nur sein doppelgänger, das pilum, von dem er den namen hat, ist, denke ich, deutlich genug die oben s. 66 besprochene donnerkeule; auch darauf wird gewicht zu legen sein, dafs Pilumnus von den bäckern verehrt wurde und der rothhaubichte schwarzspecht, in Norwegen Gertrudsvogel genannt, aus einer backenden frau verwandelt sein sollte (Preller röm. myth. 332, Grimm d. myth. 639). Bemerkenswerth ist dabei dann auch der schlufs des norwegischen märchens, welches diese verwandlung erzählt, in welchem Christus über die frau die verwünschung ausspricht: „nicht öfter sollst du zu trinken haben, als wenn es regnet.“ Daher hackt und pickt sie beständig in den bäumen nach futter und piept immer, wenn es regnen will; denn sie ist beständig durstig. Asbjörnsen und Moe übers. v. Bresemann, I, 8. Durch diesen schlufs wird der specht denn auch deutlich genug mit den wolken in verbindung gebracht. Wenn nun aber Picus und Pilumnus schutzgötter der kinder sind und ich wahrscheinlich zu machen suchte, dafs mindestens jener der seelenbringer war, so gewinnt dies noch besondere stütze durch unseren verwandten jugendglauben vom kinder bringenden storch. Dafs der teich oder brunnen, aus dem er sie holt, die wolke sei, kann kein zweifel sein, ebenso wenig, dafs ihm übernatürliches wesen

beigelegt wurde (störche sollen verwandelte menschen sein, also wie Picus mensch und vogel, das ist schon alter glaube, den Aelian hist. nat. III, 23 kennt, vgl. Rochholz allem. kinderl. s. 88, bei uns noch mehrfach bekannt, vgl. nordd. sag. gebr. 116, Wolf beitr. I, 166, II, 434, Liebrecht zu Gervasius Tilb. s. 156 ff.); keiner aber wie er paſste zum vogel der gewitter, weil er mit ihnen gieng und wieder kam, überdies brachte ihn die rothe farbe seiner beine, wie ähnliche eigenschaften bei andern thieren (schwalbe, rothkehlchen wegen der rothen brust, eichhörnchen, fuchs wegen des fells), in leichte beziehung zum feuer. Daher sagt man von ihm: Er schützt das haus vor wetterschlag, weshalb man ihn nicht tödten darf; er ist ein heiliger vogel, und man darf selbst sein nest nicht stören, sonst schlägt der blitz ein. Wolf beitr. II, 218. Dem storche legt man an der Schwalm ein wagenrad auf's dach, worauf er bequem sein nest bauen kann, das haus ist dann gegen den blitz gesichert. Lyncker hess. sag. no. 191. Ein gereizter storch, dem die jungen aus dem nest gestoſsen waren, kam mit einem feuerbrand im schnabel geflogen und warf ihn in sein nest, wodurch das ganze haus in brand gerieth, Wolf beitr. II, 435. Zeigen solche züge, daſs auch der storch mit dem feuer in näherer beziehung gestanden haben müsse, so ist andererseits über seine verbindung mit den vorstellungen von der geburt kein zweifel. Galt er demnach als der lebenbringer, so fühlt man sich fast versucht den dunkeln beinamen des thiers, adebar, odebero u. s. w. auf ein dem ahd. atum, nhd. athem, odem, alts. athum nahe stehendes adhi, adi, odi, oti, vgl. altn. odr m. mens, animus, adhi f. ingenium, intelligentia, sapientia (auch aedhi) (auch althochdeutsch findet sich neben atum die aspirata und media in adhmot, adhmuot flat und in adum, Graff I, 155; streng entsprechend der skr. tenuis in âtman ist die altsächsische aspirata und die althochdeutsche media, die epenthese des vocals hat aber augenscheinlich störend eingewirkt; über die namen des storches vgl. man noch Rochholz allem. kinderl. s. 85) zurückzuführen, dann wäre er

der seelen-, nicht der kinderbringer, wozu ihn nur die naive, kindliche auffassung umgestalten konnte. Für unsere auffassung des vogels als ursprünglichen seelenbringer spricht noch ganz besonders die in zahlreichen deutschen überlieferungen vorkommende vorstellung der nach dem tode als vogel entflatternden seele, Grimm. d. myth. 788, Rochholz sag. I, 245, 293 und II, 44 anm. zu no. 269, Liebr. zu Gerv. Tilb. s. 115. 116. Es wäre von grofsem interesse zu wissen, ob bei den andern verwandten völkern ähnliche überlieferungen vom storch oder andern vögeln nachweisbar sind.

Ich benutze die gelegenheit hier noch die sage von einem feuerbringenden vogel nachzutragen, die ich oben s. 28 ff. übersehen habe; sie steht in verbindung mit einem gebrauche, der zum theil auf rein keltischem gebiet vorkommt und dadurch wahrscheinlich macht, dafs er da, wo er auch in England und Frankreich sich findet, gleichen ursprungs ist. Bereits in der Germania (jahrb. der berl. gesellsch. f. d. spr. VII, 433 ff.) habe ich auf den gebrauch der bewohner der insel Man, den zaunkönig zu jagen, aufmerksam gemacht. Wolf bringt darüber in seinen beitr. II, 436 ff. (wo statt in Island und Frankreich — in Irland und Frankreich zu lesen ist, s. 436, z. 14 v. u.) weitere nachweise. Die heiligkeit des thiers ergiebt sich schon aus dem englischen spruch:

a Robin and a wren
are God almighty's cock and hen,

sowie aus dem umstand, dafs sein nest zu stören für frevelhaft gilt (Chambers Pop. rhymes of Scotland p. 41). Sie gewinnt weitere stütze dadurch, dafs nach dem glauben der bewohner von Man (den ich a. a. o. schon mitgetheilt) der zaunkönig eine verwandelte fairy ist; ich gebe hier den vollständigen bericht, wie ich ihn aus einem artikel des Mirror ausgezogen habe: The ceremony of hunting the wren is founded on this ancient tradition. A fairy of uncommon beauty once exerted such undue influence over the male population, that she seduced numbers at various times, to follow her footsteps, till by degrees she led them into

the sea, where they perished. This barbarous exercise of power had continued so long, that it was feared the island would be exhausted of its defenders. A knighterrand sprung up, who discovered some means of countervailing the charms used by the siren and even laid a plot for her destruction, which she only escaped at the moment of extreme hazard, by assuming the form of a wren. But though she evaded punishment at that time, a spell was cast upon her, by which she was condemned to reanimate the same form on every succeeding new-year's day, until she should perish by a human hand. In consequence of this legend, every man and boy in the island devote the hours from the rising to the setting of the sun, on each returning anniversary, to the hope of extirpating the fairy. Woe to the wrens which show themselves on that fatal day, they are pursued, pelted, fired at, and destroyed without mercy; their feathers are preserved with religious care; for it is believed, that every one of the relics, gathered in the pursuit, is an effectual preservation from shipwreck for the ensuing year, and the fisherman, who should venture on his occupation, without such a safeguard, would by many of the natives, be considered extremely foolhardy. — Es wäre erwünscht, von diesem etwas romantisch gefärbten bericht einfachere überlieferungen zu erhalten, jedenfalls jedoch ist auch schon das mitgetheilte hinreichend, um in dem zaunkönig ein verwandeltes göttliches wesen zu erkennen, dessen jagd augenscheinlich veranstaltet wird, um in den besitz seines schützenden gefieders zu gelangen. Den gleichen gebrauch das thier zu jagen (aber am ersten weihnachtstage oder ende des december), bringt Wolf a. a. o. aus Irland und dem südlichen Frankreich bei (vgl. auch Halliwell, nursery rhymes, 2. ed., p. 248, wo auch das dabei auf Man gesungene lied in übersetzung mitgetheilt wird); der erjagte vogel wurde zwischen zwei sich kreuzenden reifen aufgehängt, feierlich umhergetragen und dabei gesungen, daſs er der könig der vögel sei; in Carcassone trug man ihn umher „attaché à un baton orné d'une guirlande

d'olivier, de chêne et de gui.“ Seine namen sind aufser dem gewöhnlichen roitelet in Frankreich le Roy Bertauld, Berichot, boeuf de dieu, reblet, racatin, poulette au bon Dieu (= God's hen), oiseau de Dieu*). Abweichend von der oben mitgetheilten sage auf der insel Man wird in der Normandie erzählt (Amélie Bosquet p. 220 bei Wolf a. a. o. 438): „il fallait un messager pour apporter le feu du ciel sur la terre. Le roitelet tout faible et délicat qu'il est consentit à accomplir cette mission perilleuse. Peu s'en fallut, qu'elle ne devint fatale au courageuse oiseau, car durant le trajet le feu consuma tout son plumage et atteignit jusqu'au leger duvet qui protégeait son corps fragile. Emerveillés d'un dévouement si généreux, tous les oiseaux d'un commun accord, vinrent chacun offrir au roitelet une de leurs plumes, afin de revêtir sa chair nue et frissonante. Le hibou seul se tint à l'écart, mais son insouciance excita contre lui l'indignation des autres oiseaux à tel point, qu'ils ne voulurent plus désormais le souffrir en leur compagnie.“ Alle umstände zeigen hier, dafs die sage von dem vogel nicht etwa neueren ursprungs sei; gebrauch und überlieferung, verbunden mit den oben von uns beigebrachten sagen über den feuerbringenden vogel zeigen, dafs auch diese im fernen alterthume wurzeln müsse. Das vorkommen dieser überlieferungen auf rein celtischem boden, wie auf Man und Irland, macht wahrscheinlich, dafs sie celtischen ursprungs seien. Die theilweise übereinstimmung der letzten sage mit dem bekannten deutschen märchen (Grimm KHM. no. 171 und III, s. 246), das Wilhelm Grimm schon in hebräischer aufzeichnung des XIII. jahrhunderts nachgewiesen hat (Wolf zeitschr. I, 2) und die von Mafsmann (Germania jahrb. d. berl. ges. f. d. spr. IX, 66 f.) nachgewiesenen andeutungen der alten — τροχίλος ἀέτῳ πολέμιος Aristoteles — dissident aquila et trochilus, si credimus, quoniam rex appella-

*) Vgl. noch weiteres bei Mafsmann in der Germania, jahrb. d. berl. ges. f. d. spr. IX, 66 f.

tur avium. Plin. h. n. X, 74 — zeigen, dafs hier sehr alte überlieferungen vorliegen.

Wenn wir in der vorstehenden sage es klarer als in irgend einer andern der früher von uns besprochenen ausgedrückt finden, dafs der himmlische funken von einem vogel zur erde herniedergebracht wurde, und der umstand, dafs sie sich bei einem volke indogermanischen stammes findet, von doppeltem gewicht ist, so möge am schlusse der betrachtung dieses sagenkreises noch ein zeugnifs platz finden, das einen directen beweis für die versetzung des irdischen feuerzeuges an den himmel giebt, aber einem nicht indogermanischen volke angehört. Ich verdanke dasselbe meinem verehrten freunde Schiefner in Petersburg, der mir auch das weitere hierher gehörige material mitgetheilt hat. In den von Topelius herausgegebenen finnischen runen (Suomen Kansan Wanhoja Runoja, des finnischen volkes alte runen, bd. III, p. 17—19, Åbo 1826) findet sich folgende im Bulletin histor. philol. T. VIII, 62 ff. in einem aufsatz Sjögren's wiederabgedruckte stelle:

Pistän hyyhyn hyppyseni,
Jäällä jähytän käteni,
teen tulen tehottomaksi,
walkian warattomaksi,
humum huimelottomaksi,
Panun michuottomaksi.
Panu parka, Tuonen poika,
kirnusi tulisen kirnun,
säkeisin säihytteli,
pukemissa puhtaissa,
walkehissa waatteissa.

Die stelle ist einer beschwörung des feuers entnommen, deren eingang nebst den obigen worten in Schiefner's übersetzung folgendermafsen lautet:

Her, o lieblingstochter Ilma's,
Deine federn Panu's tochter!
Bringe reif' du aus dem norden,

Eis du aus dem kalten dorfe!
Mit dem reif' will ich bereifen,
Mit dem eise ich beeisen.
In den reif' steck ich die finger,
Kühle meine hand im eise,
Mache unwirksam das feuer,
Unvermögend ich die flamme,
Kraftlos ich des feuers brausen,
Nehm' die manneskraft dem Panu *).
Tuoni's sohn, der arme Panu,
Butterte im feuerfasse,
Fleifsig funken um sich werfend,
Angethan mit reinem anzug,
In dem glänzenden gewande.

Wir finden also hier den vorgang der feuerentzündung direct der butterbereitung verglichen, und zwar ist dieser vergleich um so merkwürdiger als er mit einem den benachbarten völkern entlehnten worte „kirnusi tulisen kirnun" ausgedrückt wird. Das butterfafs heifst nämlich finn. kirnu, ehstn. kirn, entsprechend dem altn. kirna, schwed. kärna (tjerna), lett. mit gleichfalls erweichtem k ķehrne. Ebenso heifst der butterstöfsel im finnischen und wotischen mäntä, ehstnisch verkürzt mänd, die, wie Schiefner bemerkt, wohl zunächst dem lit. mentùris, lett. meeturis anzureihen sind. Das scheint doch fast darauf zu deuten, dafs diese völker die butterbereitung, mindestens diese art derselben, erst von ihren nachbarn kennen lernten, und könnte dafür sprechen, dafs sie auch jenes bild wie so vieles in ihrer mythologie von den Germanen herübergenommen hätten. — Der feuer- und funkenwerfende gott, dem die beschwörung seine kraft nehmen soll, heifst nun aber Panu, und dieser ist, wie Castrén (finn. myth. p. 55 ff.) nachweist, der sohn der sonne; ich lasse die betreffende stelle hier folgen:

„Von dem sogenannten Päivän poika mufs man einen

*) Ueber diesen zug vgl. oben s. 101.

andern sonnensohn unterscheiden, der der gott des feuers ist und Panu zum unterschiede von dem materiellen feuer, welches tuli heifst, benannt wird, zwar pflegt dieser unterschied oft vernachlässigt zu werden und das wort panu wird auch zur bezeichnung des materiellen feuers gebraucht *): dafs sich aber der angegebene unterschied in dem begriffe beider wörter bisweilen geltend macht, davon zeugt folgendes gebet in der ältern ausgabe der Kalevala, rune 26, v. 431—441:

Panu poika aurinkoisen,
Armas auringon sikiä!
Tuli nosta taivosehen,
Kehän kultasen, keselle,
Vahan vaskisen sisälle,
Kun kuki emonsa luoksi,
Luoksi valtavanhempansa.
Pane päivät paistamahan,
Yöt laita lepeämähän,
Aamulla ylenemähän,
Illalla alenemahan.

Panu, du, o sohn der sonne,
Du, o sprofs des lieben tages!
Heb' das feuer auf zum himmel,
In des goldnen ringes mitte,
In des kupferfelsens innre,
Trag es wie ein kind zur mutter,
In den schoofs der lieben alten.
Stell' es hin am tag zu leuchten,
In den nächten auszuruhen,
Lafs es jeden morgen aufgehn,
Jeden abend niedersinken.

Diese stelle giebt übrigens auch darüber auskunft, dafs den Finnen der urzeit die sonne für eine auf eine gewisse weise eingehegte feuermasse und das irdische feuer für eine

*) z. b. Kalevala, rune 48, v. 302.

emanation aus der sonne ansahen, oder, mit der rune zu sprechen, für ein kind der sonnenmutter. Da demnach sonne und feuer im grunde ein und derselbe gegenstand sind, so ist es offenbar, dafs die verehrung des feuers bei unsern voreltern mit der verehrung der sonne zusammenfallen mufste und dafs Panu nicht als eine selbständige gottheit, sondern nur als ein sohn der sonne verehrt werden konnte."

Die verbindung der vorstellungen der beiden oben mitgetheilten gedichte ergiebt zweifellos, dafs Panu, der gott des irdischen feuers, zugleich der entzünder des himmlischen sonnenfeuers sei und wenn er aufgefordert wird das feuer in des goldnen ringes mitte zum himmel hinaufzuheben, so wird damit nur die neuentzündung des am abend verloschenen sonnenfeuers ausgesprochen; diese entzündung wird man dann aber schwerlich anders als in der von dem beschwörungsliede gemeldeten weise zu denken haben, nämlich als butterung im feuerfasse. Unter allen umständen finden wir hier wenigstens die auf indogermanischem boden bei den göttern nur durch indirecten beweis nachweisbare entzündung des feuers durch drehung denselben direct beigelegt und die sprachlichen ausdrücke machen es nicht unwahrscheinlich, dafs diese vorstellung erst von germanischen oder litauisch-lettischen nachbaren herübergenommen sei. — Schiefner hatte in den anmerkungen zu Castrén's vorlesungen s. 326 den Panu mit skr. bhânu zusammengestellt, was sonne, strahl bedeutet; er stellt jetzt die frage (da sich das wort nämlich in den verwandten sprachen nicht findet), ob es etwa von altn. fáinn splendidus entlehnt sei und ist bei der grausenhaften stellung, die Panutar (Panu's tochter) einnimmt (Ganander, mythologia fennica p. 66) versucht anzunehmen, dafs aufserdem auch noch das schwed. fan (der teufel, böse feind), das finnisch ebenso zu Panu werden könne, eine rolle mitgespielt habe. Jedenfalls hat die letztere annahme um so mehr für sich, als Panu in der ersten rune Tuonen poika, Tuoni's sohn, genannt wird; Tuoni ist aber gott der unterwelt und von

seinem grausenhaften sohn berichtet Castrén s. 131, der überdies anzunehmen scheint, dafs die vorstellung von einer durch geister bewohnten unterwelt ebenso wie das wort Tuoni (das er mit tod und θάνατος von gleichem ursprung hält), welches sich in den meisten verwandten sprachen gleichfalls nicht findet, fremder überlieferung entstamme (a. a. o. s. 128). Eine bemerkung Schiefner's zu Castréns annahme, dafs die entlehnung ziemlich alt sein dürfe, da sich auch im ehstnischen das wort noch im namen des storchs tone kurg eigentlich Tuoni's kranich (was finnisch Tuonen kurki lauten würde) finde, spricht ebenfalls für diese annahme, wenn man das oben s. 106 über den storch mitgetheilte berücksichtigt.

Ich bemerke noch, dafs auf meine anfrage bei Schiefner, ob sich die gewinnung des feuers durch drehung vielleicht noch anderweitig nachweisen lasse, er mir schreibt, dafs man, nach einer ihm gewordenen mittheilung des hrn. Mag. Paul Tikkanen, in Tavastland vor zeiten auf die weise feuer erlangte, dafs man durch ein offenes loch einer wandecke ein stöckchen so lange auf das emsigste hin und her rieb, bis man feuer bekam. Nach einer mittheilung des herrn Mag. Ahlquist, der eben von einer reise zu den Wogulen zurückgekehrt war, behaupten ferner die leute jenseits des Ural, dafs der waldbrand häufig so seinen anfang nehme, dafs ein baum durch den sturm geknickt und auf einen andern geworfen wird, darauf aber bei heftiger hin- und herbewegung beider stämme feuer zum vorschein komme.

Schliefslich sei noch darauf hingewiesen, dafs wie es oben wahrscheinlich schien, dafs die mühle Grotti in den von uns betrachteten mythenkreis gehöre, so sich hier auch der finnische Sampo offenbar anreihe, auch er, wie Schiefner (zur Sampomythe im Bulletin hist. phil. VIII. no. 5, s. 1—8) sehr wahrscheinlich gemacht hat, ursprünglich germanischer abstammung. Schiefner sagt a. a. o. s. 8: „Verbleibt dem nordlande, dem winterlichen bereiche, auch der bunte sternenhimmel (d. i. ilman kansi), so ist ihm wenig-

stens periodisch das glanzvolle, strahlenreiche tagesgestirn des firmaments entzogen. Dafs wir dieses ursprünglich im Sampomythus zu suchen haben, dürfte wohl schwerlich zu bezweifeln sein". Jacob Grimm schon, der zuerst die identität des Sampo und der Grotti ausgesprochen und dabei an die mühlen des noch lebenden volksliedes erinnert hatte, welche über nacht oder an jedem morgen silber und gold mahlen, hatte gefragt (Höfer zeitschr. I, 29) „ist es von der aufsteigenden, den horizont vergoldenden tagesröthe hergenommen?" Diesen auffassungen hat sich Castrén in seinen vorlesungen s. 261 ff. in der hauptsache angeschlossen, insofern auch er die entlehnung von den Germanen zuzugeben scheint, dagegen sagt er, dafs sich Sampo wie sein vorbild Grotti nicht auf einen wirklich existirenden gegenstand beziehe, sondern ein talisman für irdisches glück jeglicher art sei und bleibe, eine ansicht, die Schiefner (anm. auf s. 270) nach ausführlicher darlegung der Castrénschen ansicht nicht theilen zu können erklärt. Abweichend von Grimm und Schiefner will dagegen Mannhardt in dem Sampo die wolke sehen (germ. myth. s. 400), was man nicht geradezu gelten lassen kann, sondern nur in dem sinne, dafs die wolke oft die feurige stampfe oder mühle umhüllt. Dafs aber die auffassung der sonne als mühle echt germanisch sei, geht schon aus der wundermühle des königs Frôdhi und aus der weiten verbreitung des betreffenden märchens (zu den citaten bei Mannhardt a. a. o. 399 nehme man noch Sv. Grundtvig, gamle danske minder I, 110) bei den germanischen stämmen hervor, denn dafs auch hier die mühle die sonne sei, zeigen noch die reste derselben vorstellung in dem glauben der Niederdeutschen, die ich aus meinen noch ungedruckten westfälischen sagen und gebräuchen mittheile: In der gegend von Saldern im braunschweigschen nennt man die milchstrafse die himmelstrafse; ein alter bauer erzählte, sie sei die mitte der welt und die sonne stehe regelmäfsig um mittag in derselben. — Ein mann in Goldbeck jenseit Rinteln sagte, die milchstrafse heifse der mühlenweg und führe in ge-

rader richtung von der Schauenburg nach Detmold. Mit gleichem namen nannte man sie mir zu Barssum bei Pyrmont und zu Loccum westlich von Rehburg. Sie sieht aus, sagt man, als sei sie mit mehl bestreut; aus diesem grunde heifst sie auch offenbar der mehlweg in Siebenbürgen (Müller siebenbürg. sagen s. 343). — Dieselbe frau, aus deren echt heidnischer erinnerung ich bereits in Wolfs zeitschr. I, 100 ff. einige sagen über den Herodes mitgetheilt habe, sagte, die milchstrafse drehe sich nach der sonne, indem sie dort zuerst erscheine, wo die sonne untergegangen sei; auch ein schäfer bei Loccum sagte, was ziemlich auf das gleiche hinausläuft, die milchstrafse sei ein widerschein der sonne. — Hieraus ergibt sich einmal die unzweifelhafte verbindung, in die man sonne und milchstrafse brachte, zweitens zeigt der name mühlenweg, dafs man entweder glaubte, die milchstrafse sei der weg auf der die mühle gefahren werde, oder, was wahrscheinlicher ist, dafs man glaubte sie führe zu der in der nacht oder in der tagesfrühe gold und silber mahlenden mühle. Es bedarf natürlich kaum der erwähnung, dafs hier unter der mühle nur die alte handmühle verstanden werden könne, deren drehholz wir oben s. 14 unter dem namen möndull, möndultré kennen lernten; diese mühle mufs jedenfalls mit dem butterfafs oder wohl besser gesagt, der vorrichtung zum buttern, eine grofse ähnlichkeit gehabt haben, wie die übereinstimmung des goth. quairnus mühlstein, mühle und altn. kirna, butterfafs, beweisen, ihre verbreitung über alle germanischen stämme und über diese hinaus bei Kelten und Slawen weisen die zusammenstellungen bei Grimm gesch. d. d. spr. 67 und Diefenbach goth. wörterb. II, 470 nach*). Die in unsern alterthümersammlungen sich fin-

*) Merkwürdig ist, dafs auch das sanskrit einen jenen obigen wörtern sich anreihenden ausdruck, aber wohl zu beachten, nicht mit anlautender media, sondern mit der tenuis hat, nämlich cûrṇa zermahlenes, pulver. Da es keine wurzel hat, an die es direct angelehnt werden könnte, denn das verbum cûrṇayati ist erst denominativ dazu, so mufs man wohl eine dem deutschen entsprechend eingetretene lautverschiebung aus wurzel jṝ annehmen; das Petersburger wörterbuch leitet es auf carv, zermalmen, kauen, zurück, wozu ich analogieen vermisse.

denden alten kreisrunden mühlsteine von etwa einem fuſs durchmesser mit einem loch in der mitte zur hineinstekkung des drehholzes geben uns ein klares bild von dem grundbestandtheil einer solchen mühle, der butterquirl wird jedenfalls analog construirt gewesen, nur natürlich in seinem unteren theil aus holz verfertigt gewesen sein. Wir kommen demnach auch hier auf die gleiche sinnliche vorstellung von der gestalt der sonne, wie wir sie bereits oben in den mythen vom ursprung des feuers kennen lernten.

Diese vorstellung von der mühle wirft denn auch wohl neues licht auf die oben s. 105 besprochenen mythen vom specht; der alten zeit fällt natürlich noch müller und bäkker zusammen *), wer backen will hat erst das korn zu zermalmen, zu zerquetschen, das ist der pistor, sein werkzeug pîlum, welches aus pis-lum von pinsere ebenso wie pistor entstanden ist. Sowohl die zwischen pîlum und pîcus bestehende klanggleichheit der wurzel **) als vor allem wohl der gegen die bäume hackende und klopfende vogel, der sich dem kornstoſsenden und stampfenden pistor verglich, mögen den Pilumnus, den bruder des Picus, in die bäckerzunft gebracht haben, denn das norwegische märchen stellt ihn ja geradezu als bäckerin hin. Ihr tritt der kuckuck, der bäckerknecht, wie es in dem bekannten anruf heiſst, zur seite, der ein verwünschter bäcker oder müllerknecht ist und darum fahles mehlbestaubtes gefieder trägt. In theurer zeit hat er den armen leuten von ihrem teig gestohlen, und wenn Gott den teig im ofen segnete, ihn herausgezogen, bezupft und jedesmal dabei gerufen „gukuk“ (ei sieh!). Darum strafte ihn Gott der herr und verwandelte ihn in einen raubvogel, der unaufhörlich die-

*) Vgl. Plinius hist. nat. XVIII, 11. 28: Pistores Romae non fuere ad Persicum usque bellum, annis ab urbe condita super DLXXX. Ipsi panem faciebant Quirites, mulierumque id opus erat, sicut etiam nunc in plurimis gentium.

**) Denn pîcus gehört anderer wurzel als pinso an. — Eine andere etymologie von pilum giebt Weber über zwei vedische texte (abhandl. d. berl. akad. 1859. p. 324) nämlich von wurz. pîl, pîḍ, drücken, pressen.

ses geschrei wiederholt (Grimm myth. 641 und vergl. die andre erzählung ebend. 691 f., wonach er ebenfalls ein verwandelter bäcker ist). Der kuckuck wird auch mit dem wetter in verbindung gebracht, jedoch sind seine beziehungen zum gewitter bis jetzt noch etwas zweifelhaft. Vgl. Mannhardt in d. zeitschr. f. d. myth. III, 229.

Die zuletzt berührten erzählungen vom specht und kuckuck führen uns nun zu den bereits früher (oben s. 29 ff.) besprochenen vorstellungen vom blitztragenden und feuerbringenden vogel zurück und leiten uns damit zugleich zu dem zweiten theile unserer untersuchungen, nämlich zu der herabholung des götter- und begeisterungstranks vom himmel, hinüber. Wie nämlich dargelegt werden soll, wird dieser trank ebenfalls durch einen vogel herabgeführt und schliefst sich sowohl dadurch als durch viele andre übereinstimmungen auf das innigste an den bisher betrachteten mythenkreis an. Dies begeisternde getränk ist nun bei den Indern der soma, dem sich der haoma des zendvolks zur seite stellt; Fr. Windischmann hat in einer vortrefflichen abhandlung die existenz des somakultus als beiden stämmen der Arier bereits vor ihrer trennung gemeinsam nachgewiesen (abhandl. d. k. bayer. akad. d. wiss. 1846 s. 127 ff.) und ihn daher mit recht als aus urältester tradition stammendes erbgut bezeichnet. Ehe wir daher zu den mythen von der herabholung des trankes der unsterblichkeit und der begeisterung übergehen, ist es nöthig die resultate von Windischmann's untersuchung kurz darzulegen und einige weiteren übereinstimmungen in diesen vorstellungen sowie die verwandten der Germanen und Griechen zu entwickeln.

Bei beiden völkern wird der trank aus einer pflanze gepreſst und durch zusatz noch anderer stoffe in gährung gebracht; die namen soma und haoma sind identisch, die pflanzen wahrscheinlich nicht, sondern scheinen sich nur in ihrer äuſseren gestalt zu gleichen, indem die stengel, aus denen der saft gepreſst wird, bei beiden knotig sind; die haomapflanze gleicht dem weinstocke und ihre blätter sind

jasminartig, der indische soma dagegen wird aus der asclepias acida gewonnen. Wie bei den Indern der soma aber auch als gott erscheint, so ist der haoma im zendavesta nicht allein die pflanze, sondern auch ein vergötterter genius, hier wie dort spielen die begriffe des trankes und der pflanze vielfältig in einander, wenn auch im veda zuweilen schon ausdrücklich der himmlische und irdische soma geschieden werden. Wie der haoma verethrajaô feindebesiegend, so heifst auch der soma mit demselben worte vṛtrahâ, wie jener veredatha der wachsthum verleihende genannt wird, so ist soma pushṭivardhanaḥ der nahrungsmehrer und wird er angerufen: no vṛdhe bhava sei uns zum wachsthum. Beide verleihen kraft und unsterblichkeit und erscheinen als der zeugung waltende genien. Dies sind etwa die grundzüge der von Windischmann angestellten vergleichung, deren durchführung im einzelnen noch manches interesse bietet und jetzt wohl bei der erweiterten kenntnifs der quellen noch manche nachträge möglich macht, die indefs das gewonnene resultat nur im einzelnen weiter bestätigen werden. In betreff der pflanze ist jedoch noch von interesse Spiegels mittheilung hier anzuführen, Yaçna einl. s. LXXII f.: „Haoma wird sowohl als ein genius wie auch als trank gedacht, allgemein gilt er für das princip, welches das leben erhält; bei der auferstehung ist es nur durch ihn möglich die unsterblichkeit der körper zu bewerkstelligen. Man unterscheidet zwei arten von haoma, den weifsen und den gelben. Der weifse haoma, der nur in späteren büchern ausdrücklich genannt wird, soll der gaokerena des Avesta sein (cf. bd. I zu Vd. XX, 17). Es scheint ein fabelhaftes kraut damit bezeichnet zu werden, das in dem gleichfalls fabelhaften see Vouru-Kasha wächst und für uns daher hier nicht von weiterem interesse ist. Der eigentliche haoma, wie er beim opfer gebraucht wird, ist gelb und wird häufig wegen seiner goldgelben farbe gepriesen. Er wächst auf den höhen der berge und ist auch von Plutarch schon gekannt. Nach Anquetil wächst er auf den gebirgen von Gilân, Schirvân

und Mazenderân, auch in der umgegend von Yazd. Von zeit zu zeit schicken die indischen Parsen einen ihrer priester nach Kirmân, um dort heilige haomazweige zu holen. Man sammelt den haoma unter verschiedenen ceremonien in ein gefäfs, das den namen hôm-dân führt. Wenn ich die unten angeführte stelle des pariser Vajarkard recht verstehe, so darf nur solcher haoma zum liturgischen gebrauch abgeschnitten werden, der schon drei knoten angesetzt hat. Aus dieser haomapflanze wird nun der saft ausgepreſst, dieser ist es, der den namen parahaoma führt und mit den zu Yaç. XI, 24 ff. angegebenen ceremonien beim opfer getrunken wird". Aus dieser mittheilung ist namentlich die scheidung des weiſsen haoma oder gaokerena und des gelben von interesse, da jener sich dem himmlischen soma der Inder zur seite stellt, wie wir unten sehen werden. Die goldfarbe des soma wird auch bei den Indern häufig gepriesen.

An diese speciellen berührungspunkte beider culte schlieſst sich nun auch derjenige an, den Windischmann a. a. o. s. 139 bereits erwähnt hat, welcher hier aber noch besonderer berücksichtigung bedarf. Es ist die stelle Yaçna X, 26—30:

Aurvantem thwâ dâmi dâtem bagho tatashaṭ hvâpâo. 26.
Aurvantem thwâ dâmi dâtem bagho nidathaṭ hvâpâo 27.
haraithyô paiti berezayâo âaṭ thwâ athra çpenta fradakhsta 28.
meregha vîjvañca vîbaren avi çkata upairi çaêna 29.
avi çtaêra çtaêro çâra avi kuçrâṭ kaçrô patâṭ avi pawrâna viç patha avi çpiti gaôna gairi. 30.

„26. Dich den spender der weisheit bildete ein kunstreicher gott.
27. dich den spender der weisheit setzte ein kunstreicher gott nieder
28. auf hohen bergen, dann haben dich von dort die mit heiligen kennzeichen versehenen
29. vögel, die überall hinfliegenden, hinweggetragen, die hochfliegenden, zu den höhen, oberhalb der adler.

30. Hin zu den klippen, den spitzen der klippen, von den zacken, von zackigen wegen, hin zu den gipfeln, den wegen für vögel, hin zu den weifsfarbigen bergen."

Spiegel, dem ich diese übersetzung entnehme, erklärt die worte „oberhalb der adler" durch „auf höhen, wo selbst die adler nicht hinzufliegen vermögen" und bemerkt zu der vorstellung im ganzen: „In §§. 26—30 scheint mir auf eine sage von der entstehung des haoma angespielt zu sein, die uns nicht mehr erhalten ist. Nicht einmal, wer die gottheit ist, welche den haoma schuf; mit dem hier gebrauchten ausdrucke (bagha) wird in den keilinschriften zwar Ahura-Mazda bezeichnet, im Avesta und den späteren parsenschriften, wo er nur selten vorkommt, scheint er auf niedere götter zu gehen, cf. bd. I, 260. Für die übersetzung von §. 30 hat sich gar keine parsische tradition erhalten, die einzelnen substantive, mit ausnahme der beiden letzten, sind darum nicht ganz sicher". Unter diesen umständen wird es erlaubt sein, eine erklärung aus den anschauungen der Ostarier zu versuchen und hier scheint mir, was den kunstreichen gott betrifft, kaum ein zweifel über seine person möglich; der in den liedern der veden als bildner ganz vorzugsweise auftretende gott, der den wesen ihre gestalten und ihre kräfte gegeben, der die götterwaffen und gefäfse gebildet, ist Tvashṭar und von dieser seiner bildenden thätigkeit wird neben dem verbum piṇçati besonders häufig taxati gebraucht, in der wir dieselbe wurzel wie im obigen tatashaṭ haben, nur dafs der guttural ebenso wie in zend dashina gegen skr. daxiṇa, in ashi gegen axi ausgefallen ist (vgl. Bopp vergl. gramm. I². §. 52). Hier einige beläge:

Tvashṭâ 'smai vajraṃ tataxa Tvashṭar hat ihm den donnerkeil gebildet. R. I, 32. 2:

Tvashṭâ tataxa vajram abhibhûtyojasam Tvashṭar hat den siegeskräftigen donnerkeil gebildet. R. I, 52. 7:

asmâ id u Tvashṭâ taxad vajram ihm ja bildete Tvashṭar den donnerkeil. R. I, 61. 6:

Anavas te ratham açvâya taxan Tvashṭâ vajram dyu-

mantam die Anu's bildeten für dein roſs einen wagen, Tvashṭar den leuchtenden donnerkeil. R. V, 31. 4:

mahyaṃ Tvashṭâ vajram ataxad âyasam mir bildete Tvashṭar den ehernen donnerkeil. R. X, 48. 3.

Ebenso wird taxati von anderen bildungen und schöpfungen gebraucht, z. b. ratham R. I, 111. 1. harî R. I, 20. 2; 111. 1 u. s. w. aber auch von geistiger thätigkeit dhiyaṃ taxati R. I, 109. 1. mantraṃ taxati R. I, 67. 2. brahma taxati R. I, 62. 13. Stimmt somit der gebrauch dieses verbums genau zu dem begriffe des zendischen tatashaṭ in unserer stelle, so ist dies nicht minder in betreff des gottes der fall, denn Tvashṭar ist sowohl ein beiwort des Savitar, R. III, 55. 19.

devás tváshṭâ savitâ viçvárûpaḥ pupósha prajâḥ purudhâ jajâna |
imâ ca víçvâ bhúvanâny asya mahád devânâm asuratvám ékam ||

„der göttliche bildner, der zeugende, vielgestaltige hat mannichfach gezeugt und genährt die geschöpfe; all diese wesen sind sein, groſs und einzig ist der götter geisteskraft“ als dieser auch wieder das beiwort Bhaga erhält: R. V, 82. 3:

sá hí rátnâni dâçúshe suvâti savitâ bhágaḥ |
tám bhâgám citrám îmahe ||

„so möge dieser Savitar Bhaga (oder der verehrte) dem verehrer kostbaren schatz verleihen, solch ausgezeichnete gabe erflehen wir“. Ueberhaupt werden Tvashṭar, Savitar, Bhaga, Prajâpati der älteren zeit nur verschiedene namen für den einen in wolken und sonnenstrahlen seine schöpferkraft offenbarenden himmelsgott sein; aber selbst wenn sich bei genauerer prüfung unterschiede schon in der vedischen zeit herausstellen sollten, würden wir doch in dem bagho unserer stellen den Tvashṭar noch aus einem anderen grunde zu erkennen haben. Er erhält nämlich das beiwort hvâpâo, der kunstreiche, welches bis auf den nicht übereinstimmenden langen stammvokal genau mit dem gleichbe-

deutenden skr. svapas, nom. svapâs übereinstimmt. Und dies erscheint nun gleichfalls als beiwort des Tvashṭar. R. I, 85. 9:

tváshṭâ yád vájraṃ súkṛtaṃ hiraṇyáyaṃ sahásrabhṛshtiṃ
svápâ ávartayat |
dhattá índro náry ápâṇsi kártave "han vṛtráṃ nír apáṃ
aubjad arṇavám̐ ||

„Als Tvashṭar, der kunstreiche, den schöngemachten, goldenen, tausendzinkigen donnerkeil herbeigeführt, erfaſst' ihn Indra, menschenfreundliches werk*) zu thun, erschlug den Vṛtra und löste die fluth der wasser."

Ebenso heiſst es vom Tvashṭar R. X, 53. 9: „Tvashṭâ mâyâ ved apasâm apastamo Tvashṭar ist der weisheit kundig, der werkthätigen thätigster", womit man vergl. R. IV, 17. 4: „Indrasya kartâ svapastamo bhût der den Indra schuf (Prajâpati) war gar kunstreich" und Vâj. XXI, 38: „hotâ yaxat — naryâpasaṃ Tvashṭâram der priester verehre den Tvashṭar den menschenfreundlichen werkes kundigen."

Zu diesen übereinstimmungen kommt nun noch, daſs Tvashṭar auch im besitze des soma erscheint, dessen sich Indra bemächtigt; R. III, 48. 2:

yáj jắyathâs tád áhar asya kắme "nçô'ḥ pîyűsham apibo
girishṭhắṃ |
táṃ te mâtắ pári yóshâ jánitrî maháḥ pitúr dáma ắsiṇcad ágre ||

„Als du geboren wardst, an dem tage, trankst du dieser welt zu liebe den auf dem berge (oder in dem berge d. i. der wolke) befindlichen trank des schöſslings, ihn flöſste dir die jugendliche mutter zuerst im hause des groſsen vaters ein." Ib. 4:

tváshṭâram índro janúshâ 'bhibűyâ 'múshyâ sómam apibac caműshu |

*) Anders die scholien die nary durch kampf erklären, wofür ich keine belâge finden kann, ich vermuthe daſs naryâpânsi zu lesen sei und habe so übersetzt.

„den Tvashṭar aus angeborener kraft überwältigend, raubte Indra den soma und trank aus den schalen.“ R. IV, 18. 3:

tváshṭur gṛhé apibat sómam índraḥ çatadhanyàm camvòḥ sutásya |

„In des Tvashṭar hause trank Indra den soma, das kostbare naſs des in schalen gepreſsten.“

Nach diesen vergleichungen wird man denn unbedenklich annehmen dürfen, daſs die beiden zweige der Arier die schöpfung des soma schon seit alter zeit ihrem höchsten gotte beilegten und den ursprung desselben im himmel suchten. Was in unserer stelle weiter über die vögel gesagt wird, die den soma zu den höhen oberhalb der adler tragen, ist dunkel und bedarf noch der aufhellung; zu vermuthen ist, daſs damit die wolken gemeint sind, zu denen der haoma von den vögeln getragen werde und daſs dies also der himmlische haoma ist, der daher seinen ursprung habe. Diese vermuthung scheint mir weitere bestätigung durch den Gaŏkĕrĕna (s. oben s. 119) zu gewinnen, über den Spiegel Vend. s. 256 n. 1 gesprochen hat; von ihm heiſst es im Bundehesch: „Nahe bei diesem baum (nämlich Jaṭ-bés) wächst der weiſse hom, in der quelle Arduisur, jeder der ihn iſst wird unsterblich, man nennt ihn den baum Gokarn“. Und im Minokhired (Spiegel pârsigramm. s. 172) wird von ihm gesagt: „Hom, der zubereiter der leichname, wächst in dem see Var-Kasch, am verborgensten orte. Zu seinem schutze sind 99,999 Fervers der heiligen bestellt. Um ihn kreist der Kar-Mahî beständig herum und wehrt von ihm die frösche und anderen Karfesters beständig ab“. Nach dem Bundehesch ist es zufolge Spiegels angabe (Vend. s. 256. n. 1) eine eidęchse, die Aǧra-mainyus eigens zur vernichtung des weiſsen hom geschaffen hat und zehn fische müssen diese eidechse zurückhalten; einer derselben muſs beständig seinen kopf gegen die eidechse gekehrt haben, um sie zu beobachten. Diese fische nehmen himmlische d. h. gar keine nahrung. Am ufer des sees Vôuru Kascha hält der Gandhrawa Zairipâçna wacht; da in diesem see nun der weiſse

hom wächst, so ist zu vermuthen, daſs die Westarier eine ähnliche vorstellung von der bewachung desselben wie die Inder von der des soma hatten; ich habe das betreffende material bereits in der zeitschr. f. vergl. sprachf. I, 541 zusammengestellt. Auf dem baume aber, nahe bei welchem der weiſse hom wächst, hat der vogel Çînamrû seinen sitz, dieser baum führt die namen Jaṭ-bés, ohne leiden, und Harviçp-tokhma, mit allen samen versehen. Sobald der vogel aufsteht, so wachsen tausend äste dieses baums, sobald er sich niedersetzt, so zerbricht er tausend äste und macht, daſs der same derselben ausfällt. Der vogel Tschamros setzt sich immer in der nähe desselben nieder und sein geschäft ist das, daſs er den samen, der von jenem baume harviçp-tokhma, jaṭ-bés niederfällt, sammelt und dorthin bringt, wo Tistar sein wasser aufnimmt. Sobald Tistar das wasser mit allen diesen samen aufnimmt, so regnet er ihn auch mit dem regen in die welt herab. Spiegel pârsigramm. s. 172 f. Spiegel bringt s. 198 noch eine stelle des Yescht Raschne râst. c. 9 bei, die er aus mangel von handschriften nicht hinlänglich zu erklären vermag, aus der aber so viel klar ist, daſs der baum der des çaêna genannt wird, in dem see Vôuru-Kascha steht und daſs aller bäume samen auf ihm niedergelegt sind.

Aus diesen mittheilungen geht also hervor, daſs der weiſse, unsterblichkeit verleihende haoma nahe bei einem baume wächst, der der leidlose, mit allen samen versehene heiſst; daſs beide in dem see Vôuru-Kascha stehen und jener von einem oder mehreren fischen gegen die ihn bedrohenden frösche oder eidechsen beschützt werde; daſs endlich der zweite der baum des adlers heiſst (caênahê) und auf ihm der vogel Çînamrû (çîna = çaêna), der spätere Simurgh, sitze, dem sich ein zweiter vogel Tschamros zugesellt. Wir finden also auch hier den çaêna, den adler, in der nähe des haoma*); ob freilich dieser oberhalb

*) Spiegel, dem ich die hinweisung auf das hier besprochene material verdanke, weist mir auch noch eine stelle des Bundehesch 46, 16 nach, wo

oder unterhalb jenes adlers sich befinde, läfst sich nach den vorliegenden quellen nicht entscheiden. Jedenfalls ist die verbindung des haoma mit dem adler, çaêna, von bedeutung, wie sich unten bei der entwicklung der indischen mythen weiter ergeben wird. Auch der leidlose, alle samen tragende baum ist gemeinschaftlicher arischer anschauung entsprungen, wenigstens finden sich schon zwei stellen im letzten buche des Rigveda, die von einem baume sprechen, aus welchem himmel und erde geschaffen sind, R. X, 31. 7:

kiṃ svid vanaṃ ka u sa vṛxa âsa yato dyâvâpṛthivî nishṭataxuḥ |
saṃtasthâne ajare ita-ûtî....

„was war das holz wohl und was war der baum, aus dem den himmel sie, die erde zimmerten, die festen, unvergänglichen und ewigen". R. X, 81. 4:

kiṃ svid vanaṃ ka u sa vṛxa âsa yato dyâvâpṛthivî nishṭataxuḥ |
manîshiṇo manasâ pṛchate 'd u tad yad adhyatishṭhad bhuvanâni dhârayan ||

„was war das holz wohl und was war der baum, aus dem den himmel sie, die erde zimmerten, ihr weisen, das erforschet doch im geist, was da erhaltend schützt die wesen all".

Hieher ist auch offenbar die stelle des durchweg mystischen liedes R. II, 164. 19—22 zu ziehen, insofern eine alte und volksthümliche vorstellung in ihm zu grunde gelegt wird, aber eine mystische deutung erhält:

dvẫ suparṇẫ sayújâ sákhâyâ samânáṃ vṛxám párishasvajâte |
táyor anyáḥ píppalaṃ svâdv àtty ánaçnann anyó abhícâkaçîti ||

---

es heifst „Çînamrû, eine eulenart, ist an der thür der welt doppelt". Er vermuthet daher, dafs man sich die Çinamrû's wie die geflügelten thiere der assyrischen denkmale vorgestellt habe. Dafs statt des adlers die eule genannt wird, hat nichts befremdliches, wenn wir uns an die γλαῦξ der Athene (s. 29) erinnern, sowie an die s. 109 berührten märchen und sagen vom zaunkönig und der eule.

yátrâ suparṇấ amṛ́tasya bhâgám ánimesham vidáthâ' bhisváranti |
inó víçvasya bhúvanasya gopấḥ sá mâ dhîraḥ pấkam átrā 'viveça ||
yásmin vṛxé madhvádaḥ suparṇấ niviçánte súvate cā 'dhi víçve |
tásyè 'd âhuḥ píppalam svâdv àgre tán nó'nnaçad yáḥ pitáram ná véda ||

Zwei vögel, zu einander gesellte freunde, setzen sich*) auf denselben baum; der eine von ihnen iſst die süſse feige, der andre schaut ohne zu essen zu.

Wo die geflügelten des amṛta spende im opfer unaufhörlich preisen, der herr des alls, der hüter der welt, der weise, hat mich den schüler dorthin gesetzt.

Auf welchem baum die soma (madhu) essenden vögel niedersitzen und alle (ihn) pressen, auf dessen wipfel ist die süſse feige, sagen sie: die kann der nicht erlangen, welcher den vater nicht kennt.

Man wird aus dieser stelle mindestens den schluſs ziehn können, daſs es eine vorstellung von einem groſsen feigenbaume (açvattha) gab, auf dessen gipfel zwei vögel saſsen, während andre von dem somasafte desselben zehrten oder neuen aus ihm hervorpreſsten. Eine andre stelle zeigt, daſs der baum im höchsten himmel steht, wo die götter in oder unter ihm sitzen und heilkräuter unter ihm wachsen. Ath. V, 4. 3 = VI, 95. 1:

açvattho devasadanas tṛtîyasyâm ito divi |
tatrâ 'mṛtasya caxanam devâḥ kushṭham avanvata ||

„der feigenbaum, bei dem die götter weilen im dritten himmel hier von uns, dahin spendeten die götter den kushṭha**), des amṛta verkörperung“.

*) parishasvajâte heiſst wörtlich „umarmen, umfangen“ sowohl von menschen als dingen, es wird also wohl hier, wo es sich um eine mystische ausdrucksweise handelt, nicht ohne grund gebraucht sein; vergl. R. X, 10. 13: anyâ kilâ tvâm — parishvajâte libuje 'va vṛxam eine andre wird dich gewiſs umschlingen wie die ranke den baum.

**) kushṭha ist ein kraut, welches die krankheit takman heilt, vgl. den ganzen hymnus und Roth zur liter. und gesch. des Veda s. 37.

Eine fernere stelle zeigt, daſs unter diesem baume Yama, der fürst der seligen, mit den göttern (soma) trinkt. R. X, 135. 1 = Nir. XII, 29:

yásmin vṛxé supalâçé devaíḥ sampíbate yamáḥ |
átrâ no viçpátiḥ pitâ purâṇâṇ ánu venati ||

„unter dem schönbelaubten baum, wo Yama mit den göttern trinkt, dorthin wünscht uns von altem stamm der vater, der des stammes fürst".

An diese vorstellungen schlieſst sich denn auch der baum Ilpa, welcher nach der Kaushîtaki-Upanishad in der vom see Âra umgebenen welt des Brahma jenseit des alterlosen stromes *) steht; bei Anquetil in seiner freilich erst aus secundärer quelle (der persischen übertragung) stammenden übersetzung heiſst es von ihm: „Ex illa ut transierunt, una arbor est, quod nomen eius al est; id est quilibet fructus qui in mundo est, in illa arbore est". Aus Çaṇkara's commentar (bei Weber ind. studien I, 397) geht hervor, daſs der baum im text Ilpa genannt wird, was Çankara durch die worte „ilâ pṛthivî tadrûpatvenelpa itinâmâ taruḥ, yam anyatrâ 'çvatthaḥ somasavana ity âcaxate — Ilâ heiſst die erde; weil er deren gestalt trägt heiſst der baum Ilpa mit namen, welchen man sonst den somaträufelnden feigenbaum nennt". Obwohl diese etymologische erklärung auf spielerei beruht, indem sie Ilpa als aus Ilârûpa, Ilrpa (das l in Ilâ wird in alter zeit fast wie lr gesprochen) zu erklären sucht, so wird doch die vorstellung von diesem baume jedenfalls eine solche erklärung unterstützt haben; Weber sagt daher a. a. o. s. 397, es erinnere dieser Ilpabaum alsbald an die weltesche Yggdrasill der Edda, eine vergleichung, die sich um so mehr aufdrängt, wenn wir nun auch die eben besprochenen übrigen

*) Nach Çankara's von Weber ind. stud. I, 396 f. mitgetheilter erklärung macht der alterlose strom (vijarâ nadî) durch seinen anblick jung, während Anquetil in seiner übersetzung (Oupnekhat II, 71) die worte hat: Ex illa fossa ut transierunt, mare aliud est, quod nomen eius behra est, id est, aliquis qui in illo lotionem facit (se lavat), a senectute egressus, juvenis fiat. Vgl. oben s. 12.

indischen und zendischen vorstellungen berücksichtigen, die durch Çankara's erklärung, daſs der baum sonst açvatthaḥ somasavanaḥ, der somaträufelnde feigenbaum, genannt werde, noch bedeutsamer wird. Zwischen der indischen und der zendischen vorstellung ist nur der eine hauptunterschied, daſs nach indischer vorstellung der alle samen enthaltende und somaträufelnde baum einer und derselbe ist, während die zendische überlieferung daraus deren zwei, obwohl nahe beieinanderstehende macht. Steht daher zu vermuthen, daſs in den zendischen vorstellungen ebenfalls nur ein baum vorhanden war, so wird die vergleichung der weltesche Yggdrasill mit diesem urarischen weltbaum allerdings sehr schlagend. Die zweige dieser esche treiben durch die ganze welt und reichen über die erde hinaus, an ihr ist der götter hauptsächlichster und heiligster aufenthalt; unter jeder der drei wurzeln (der himmlischen, riesischen, höllischen, oder wie es nach der ältern, vielleicht besseren vorstellung in Grimnism. 31 heiſst, unter der der Hel, der Hrimthursen und der menschen) quillt ein brunnen. Der eine derselben heiſst Urdharbrunnr nach der norn Urdh und an ihm haben die götter ihre gerichtsstätte; jeden morgen schöpfen die nornen aus demselben und begieſsen damit der esche äste, davon kommt der thau, der in die thäler fällt, diesen thau nennt man honigfall und davon nähren sich die bienen (þaðan koma döggvar, þær î dala falla Völ. 17. sû dögg er þaðan af fellr â iörþina, þat kalla menn hunângsfall, oc þar af fæþaz byflugur. Sn. E. 16). Der quell, welcher an der wurzel der Hrimthursen liegt, heiſst Mimir's brunnen; in ihm sind weisheit und verstand verborgen, Odhin setzte sein auge darin zum pfande, als er einen trunk daraus verlangte; so heiſst es in der Völuspa:

allt veit ek Oðinn hva þû auga falt:
î þeim enom mæra Mîmis brunni.
Dreckr miöð Mîmir morgun hverjan
af veði Valföðurs vitud þèr en eþa hvat?
Alles weiſs ich, Odhin,
Wo dein auge blieb:

In der vielbekannten
Quelle Mîmirs.
Meth trinkt Mimir
Jeden morgen
Aus Walvaters pfand:
Wiſst ihr was das bedeutet?

In der Völuspa wird der Urdharbrunnen, aus dem die Nornen kommen, ein see genannt (þaðan koma meyjar margs vitandi þriâr or þeim sæ str. 18), während sie nach der jüngeren Edda aus einem saal unter der esche am brunnen kommen (þar stendr salr einn fagr undir eskinum viþ brunninn, oc or þeim sal koma þriâr meyjar u. s. w. Sn. E. 15.). Auf den ästen, an den wurzeln des baumes sitzen und springen thiere: ein adler, zwischen dessen augen der habicht Veðrfölnir sitzt, ein eichhorn, vier hirsche, schlangen. Die bedeutendste derselben heiſst Niðhöggr (male pungens, caedens), sie liegt unten in Hvergelmir (dem höllischen brunnen) und nagt an der wurzel; zwischen ihr und dem oben sitzenden adler sucht Ratatöskr, das auf- und niederlaufende eichhorn zwist zu stiften (Grimm d. myth. 756. Simrock myth. 35. ff. Petersen nord. myth. 127—33.)

Das sind ungefähr die grundzüge der schilderung, so weit sie uns hier angehen. Wir haben also auch hier einen sich über die ganze welt ausbreitenden baum, unter dem die götter ihren wohnsitz haben; zwei vögel, adler und habicht, sitzen in seiner spitze, wie bei den Ariern; während es im Bundehesch eine eidechse ist, die Aŋramainyus eigens zur vernichtung des weiſsen hom's geschaffen, finden wir hier die sicher gleichgestaltet, nämlich als drache, gedachte schlange (ormr) Niðhöggr, die den baum bedroht. Die quelle Ardvîçûra, in der der weiſse hom wächst, der see Vôuru-Kascha, der fluſs (oder see) vijarâ, der see Âra, an denen der baum Ilpa, oder der somaträufelnde feigenbaum stehen, vergleichen sich den brunnen an den wurzeln der esche, ohne daſs auf die zahl gewicht zu legen ist; die wahrscheinlich nur eine ursprüngliche quelle ist am himmel zu suchen, nur verdient jedenfalls beachtung, das die Vö-

luspa den ort aus dem die nornen kommen noch see nennt. Wie der hom nnd soma nach arischer vorstellung von diesem baume stammen, so trieft der thau, der honigfall genannt wird, von Yggdrasill; der honig ist aber der hauptsächlichste bestandtheil des meths und, wie unten dargethan werden soll, wird der soma ebenfalls madhu genannt, was zugleich auch honig bezeichnet. Beides, honig und meth, sind daher auch hier identisch, was auch daraus hervorgeht, dafs das wasser aus Mimirs brunnen meth genannt wird, und der vom baume fallende thau honigfall heifst; dieser stammt ja aber aus dem wasser, mit dem die nornen die esche begiefsen, dies wasser mufs also meth sein.

Die anschauung, welche diesen vorstellungen zum grunde liegt, isf, wie ich oben s. 25 schon ausgesprochen, die, dafs die über den himmel sich in langen und vielfach verzweigten streifen hinziehenden wolken einem baume verglichen werden, der darum die ganze welt umfafst. Daher sind denn in seinem regen und thau leicht die quellen und seen, die an den wurzeln desselben liegen, oder in oder an denen er wächst, zu erkennen. Die vögel, welche in dem baume hausen, sind die bringer des blitzes, die wir schon kennen gelernt haben, sie führen zugleich den göttertrank herab, wie weiter unten gezeigt werden soll, die schlange und eidechse sind die schädigenden dämonen, die den segen der wolke zurückhalten, dieselben, die wir oben schon kennen gelernt haben, darum heifst es von dem zendischen Kereçâui, dafs er das wachsthum schädige, wie sich weiter unten zeigen wird, wie Çushṇa Kuyava die mifsärnte genannt wurde, denn von dem baume geht ja alles wachsthum aus, da auf ihm alle samen niedergelegt sind. Wenn der trank dieses baumes bei den Ariern unsterbliche kraft verleiht, so sehen wir bei den Germanen, wie die entwickelung über den ôdhrörir zeigen wird, ihm die ziemlich gleichstehende der weisheit und dichterischen begeisterung beigelegt, für die sich bei den Indern und Griechen ebenfalls vergleiche bieten. Odhin, dem höchsten gotte selber, erscheint dieser trank so köstlich, dafs er für einen trunk

von Mimirs meth sein auge zum pfande setzt; wir haben oben s. 53 schon erwähnt, dafs man in dem auge mit recht die sonne erkannt hat und dafs diese auffassung des auges auch den Indern bekannt sei; um so klarer ist daher die ursprüngliche anschauung des mythus, die das verschwinden der sonne hinter den wolkenseen, den regenquellen, als die verpfändung des himmelsauges an einen weisen und gewaltigen riesen ansah. Hier ist noch freundlicher verkehr gleichberechtigter göttlicher gewalten und noch nicht jener feindliche gegensatz zwischen gott und dämon zu erkennen und ich verweise auf meine entwicklung der vorstellung von den Gandharven (zeitschr. f. vgl. sprachf. I. 518. ff.), die auf der gleichen grundlage beruht. Dafs daher diese gottheiten nebst den Kentauren ebenfalls in diesen mythenkreis gehören, wird sich weiter unten zeigen, wo von der herabholung des soma und vom Dionysos die rede ist, hier erinnere ich nur daran, dafs auch bei den Westariern ein Gandhrawa am see Vôuru-Kascha wache hält, in dem der hom wächst, oben s. 124, gerade wie Mîmir an dem nach ihm genannten brunnen. Endlich weist auch der name der weltesche Yggdrasill auf die vorstellung der wolke, denn er bedeutet das rofs des Ygg, was ein beiname Odhins ist, wie aber die wolke als rofs zu den ältesten mythenbildenden vorstellungen gehöre, habe ich in dem aufsatze über Saraṇyû-Erinnys (zeitschr. f. vgl. sprachf. I, 451 ff.) nachgewiesen; in Odhins rofs Sleipnir haben wir einen anderen mythus, der auf der gleichen anschauung beruht, vgl. auch unten den Poseidon Genethlios, der dem Hippios gleich ist. Ueberaus klar wird die gleichheit der esche und des rofses ausgesprochen in der nordischen mythensprache, denn einmal heifst es, wie wir oben sahen, dafs der thau von den blättern der esche, welche die nornen begiefsen, in die thäler herabfalle, dann wird in der älteren Edda gesagt, wenn sich die rosse der Valkyren schütteln, triefe von den mähnen thau in die thäler und fruchtbarer hagel auf die bäume (Grimm d. myth. 393). Der thau fällt also einmal von den blättern der esche, das andremal aus den mäh-

nen der Valkyrenrosse, in beiden mufs man also die wolke erkennen.

Es bleibt uns zum schlufs dieser betrachtungen des mythos von dem weltbaume noch übrig, auch einen blick auf die griechischen vorstellungen zu werfen. Ich habe bereits oben s. 25 gesagt, dafs die nymphe Melia sich dem nordischen weltbaume vergleiche und aus gleichen anschauungen erwachsen sei. Nach der vorstehenden darlegung hätten wir also auch in ihr die besprochene wolkenbildung zu erkennen. Dafür zeugt nun zunächst, dafs die verschiedenen Melia, welche in den griechischen mythen genannt werden, entweder töchter des Okeanos oder Poseidon heifsen. Zuerst wurde schon oben a. a. o. die tochter des Okeanos und gemahlinn des flufsgottes Inachos, von dem sie den Phoroneus gebiert, besprochen und der grund, weshalb wir in den Okeaninen ursprüngliche wolkengöttinnen zu erkennen haben, dargelegt. Zugleich wurde gezeigt, dafs in dem feuerbringenden Phoroneus, der aus dem himmel niederfahrende blitz zu erkennen sei, wobei sich ergab, dafs auch er ursprünglich als vogel herabkommend mit wahrscheinlichkeit zu fassen sei, womit wir zugleich eine parallele zu den in dem wipfel des weltbaumes sitzenden vögeln der Arier nnd Germanen gewinnen. Einer zweiten Melia, der tochter des Okeanos, erwähnt Pausanias IX. 10. 5: *Ἀνωτέρω δὲ τοῦ Ἰσμηνίου τὴν κρήνην ἰδοις ἄν, ἣντινα Ἄρεώς φασιν ἱερὰν εἶναι καὶ δράκοντα ὑπὸ τοῦ Ἄρεως ἐπιτετάχθαι φύλακα τῇ πηγῇ. πρὸς ταύτῃ τῇ κρήνῃ τάφος ἐστὶ Καάνθου· Μελίας δὲ ἀδελφὸν καὶ Ὠκεανοῦ παῖδα Κάανθον λέγουσι, σταλῆναι δὲ ὑπὸ τοῦ πατρὸς ζητήσοντα ἡρπασμένην τὴν ἀδελφήν· ὡς δὲ Ἀπόλλωνα εὑρὼν ἔχοντα τὴν Μελίαν οὐκ ἐδύνατο ἀφελέσθαι, πῦρ ἐτόλμησεν ἐς τὸ τέμενος ἐνεῖναι τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦτο ὃ νῦν καλοῦσιν Ἰσμήνιον, καὶ αὐτὸν ὁ θεὸς, καθά φασιν οἱ Θηβαῖοι, τοξεύει. Καάνθου μὲν ἐνταῦθά ἐστι μνῆμα, Ἀπόλλωνι δὲ παῖδας ἐκ Μελίας γενέσθαι Τήνερον καὶ Ἰσμήνιον. Τηνέρῳ μὲν Ἀπόλλων μαντικὴν δίδωσι, τοῦ δὲ Ἰσμηνίου τὸ ὄνομα ἔσχεν ὁ ποταμός. οὐ μὴν οὐδὲ τὰ πρότερα ἦν ἀνώνυμος, εἰδὴ*

καὶ Λάδων ἐκαλεῖτο πρὶν Ἰσμήνιον γενέσθαι τὸν Ἀπόλλωνος. Auch hier ist wohl die wolkengöttin unverkennbar, die von dem sommerlichen gott Apollo geraubt wird und ihm die kinder Ismenios (andere nennen ihn Ismenos, s. Jacobi myth. wörterb. s. 608) und Teneros gebiert, von denen wenigstens jener als die natürliche frucht einer solchen verbindung erscheint. Dabei ist aber noch die sage von dem bruder von ganz besonderer bedeutung, Κάανθος ist mit herstellung des digamma genau das skr. kavandha oder kabandha (Böhtl.-Roth. s. v.), welches die tonne, ein bauchiges gefäfs, dann die wolke und einen in ihr hausenden dämon bezeichnet; dieser sucht also die geraubte schwester und schleudert feuer, den blitz, gegen den raubenden gott, der ihn vernichtet, ebenso wie Indra den Kabandha vernichtet. Dafs das grab des Kaanthos an die dem winterlichen und unterweltlichen Ares geheiligte quelle versetzt wird, die ein drache bewacht, zeigt dafs auch hier, ehe der mythos sich als sage lokalisirte, die quellen am fufs der esche vorhanden gewesen sein werden, da die übereinstimmung mit Niðhöggr und der quelle Hvergelmir, die sich bei Hel befindet, nicht verkannt werden kann. — Eine dritte Melia ist von Poseidon Genethlios mutter des Amykos, Apoll. Arg. II. 4. Poseidon ist aber sowohl der ursprünglich im wolkenmeer waltende gott, als er auch als γενέθλιος hier noch ganz besonders sich als den der fruchtbarkeit waltenden darstellt*), so dafs diese verbindung mit der Melia ganz besonders an den baum der Arier erinnert, auf welchem alle samen niedergelegt sind. So hat ihn denn auch schon Völcker (myth. des japetischen geschlechts s. 272) aufgefafst, der indefs die Μελίαι von den Μηλιάδες nicht hinreichend getrennt hat. — Eine vierte Melia ist tochter des Poseidon und gemahlin des Danaos nach Pherecydes b. Sturz s. 111.,

*) Schol. zu Apoll. Arg. II. 4. Γενέθλιον δὲ εἶπεν αὐτὸν διὰ τὸ δεσπόζειν τοῦ ὑγροῦ καὶ πάσης τροφῆς, καὶ γενέσεως αἴτιον εἶναι, καθὸ τὸ ὕδωρ πάντων γεννητικόν. Dafs er in seiner eigenschaft als γενέθλιος dem ἵππιος identisch war, zeigt Paus. VIII, 7. 2., wonach die Argiver demselben pferde opferten, vgl. Paus. III. 15. 7. und den mythos von der Demeter-Erinnys.

ein vater und ein gemahl, die hinreichend zeigen, was auch ihr wesen gewesen sei, wenn man sich bezüglich des letzteren erinnert, dafs die bewässerung von Argos ja ihm und seinen töchtern als ganz besonders bemerkenswerthe that zugeschrieben wurde. — Eine fünfte Melia ist vom Seilenos mutter des Kentauren Pholos, von dem wir noch unten sprechen und zeigen werden, dafs er gleichfalls unserem mythenkreise eng angehört. — Endlich werden die melischen nymphen zu den ältesten schöpfungen gerechnet und ihr gemeinsamer ursprung aus den zeugungstheilen des gottes sowie die verbindung, in welche sie dabei mit den Erinnyen und Giganten gebracht werden, weist deutlich genug auf die ursprüngliche vorstellung hin; ich verweise der kürze halber auf Völcker a. a. o. und auf meinen aufsatz über die Saranyû-Erinnys. Dafs auch schon die alten keinen anstofs nahmen die esche mit der nymphe zu verbinden, zeigt Hesychius glosse: *μελία· δένδρου εἶδος ἀπὸ μελίας Ὠκεανοῦ ἢ ὁδοί* (leg. *ἢ ᾠδή*).

Wenn sich aus diesen nachweisen wenigstens das vorhandensein der vorstellung von der esche als wolke auch bei den Griechen ergiebt, so zeigt sich auch übereinstimmung noch in einigen anderen punkten. Schon im Phoroneus sahen wir nicht nur den aus der wolke stammenden blitz, sondern auch den ersten könig und somit ersten menschen verkörpert, wie denn auch das dritte geschlecht aus den eschen geboren genannt wurde; die vorstellung mufs aber noch allgemeiner gewesen sein, denn der schol. zu Hesiod. Theog. 187 sagt: *ἐκ τούτων* (den melischen nymphen) *ἦν τὸ πρῶτον γένος τῶν ἀνθρώπων* und Hesychius sagt: *μελίας καρπός. τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος*, weshalb schon Völker a. a. o. 281 sowohl an den ersten menschen der nordischen sage, der nach der esche Askr heifst als an Yggdrasill erinnert hatte.

Wenn wir nun aber oben den honig mit dem nordischen weltbaum verbunden sahen, der von seinen blättern als thau auf die erde troff, so haben wir auch in der sprache ein treffliches zeugnifs dieser verbindung im griechischen;

μέλι, stamm μελιτ (= goth. miliþ), ist einer wurzel mit μελία, die den begriff des süfsen, lieblichen und bezaubernden gehabt haben mufs, wie sich aus der zusammenstellung mit μέλος, ὦ μέλε, μέλει μοι, μέλομαι ergiebt; natürlich sehe ich μελία als selbständige wurzelbildung an, nicht etwa als ableitung von μέλι, da sie sonst μέλιττα oder μέλισσα wie die biene heifsen müfste. Die erklärung dieser übereinstimmung liefert uns die pflanzenkunde, indem sie uns in einer in Südeuropa einheimischen eschenart, fraxinus ornus, einen baum nachweist, der, wenn man seine rinde ritzt, einen zuckersaft, manna genannt, ausschwitzt. Dafs diese eigenschaft es war, die dem baum den namen gegeben, beweist des Hesychius glosse: μελίη ὥσπερ μέλι. εἶδος δένδρου, ὅθεν τὰ μέλιτα, denn dafs dies nicht etwa blofse etymologische spielerei sei, zeigt einmal das vorhandensein der erscheinung an dem baume, dann der umstand, dafs neben μέλισσα ein mit der esche μελία gleichlautendes wort für biene vorhanden war, Hesychius: μελίαι. μέλισσαι. ἢ δόρατα, ἢ λόγχαι; beide waren also von der süfsigkeit, von dem honig, den sie liefern benannt. Von der himmlischen esche scheint man aber bei den Griechen ebenfalls die vorstellung gehabt zu haben, dafs von ihr honigthau zur erde triefe, denn Theophr. fragm. 18 περὶ μέλιτος sagt: ὅτι αἱ τοῦ μέλιτος γενέσεις τρισταὶ, ἢ ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ ἐν οἷς ἄλλοις ἐστὶν ἡ γλυκύτης· ἄλλη δ' ἐκ τοῦ ἀέρος, ὅταν ἀναχυθὲν ὑγρὸν ὑπὸ τοῦ ἡλίου συνεψηθὲν πέσῃ. Γίνεται δὲ τοῦτο μάλιστα ὑπὸ πυραμητόν. Dieser honigthau wurde daher ἀερόμελι genannt. Das erklärt dann wohl auch, weshalb bei den Griechen die honigspendenden nymphen der esche mit der honigspendenden biene gleichgestellt wurden, wie sich daraus ergiebt, dafs die ammen des Zeus bald *Μελίαι*, bald *Μέλισσαι* genannt werden und er die milch der Amaltheia und honig als erste nahrung empfängt; Callim. h. in Jov. v. 46:

*Ζεῦ, σὲ δὲ Κυρβάντων ἕταῤαι προεπηχύναντο*
*Δικταῖαι Μελίαι, σὲ δὲ κοίμισεν Ἀδρήστεια*
*Λίκνῳ ἐνὶ χρυσέῳ· σὺ δ' ἐθήσαο πίονα μάζον*
*Αἰγὸς Ἀμαλθείης, ἐπὶ δὲ γλυκὺ κηρίον ἔβρως.*

Der grundcharakter dieser nymphen ergiebt sich daraus deutlich, daſs in dem dodonäischen sagenkreise statt ihrer als ammen des Zeus die Hyaden erscheinen, also die nymphen des gestirns, welches beim beginn der regnerischen und stürmischen jahreszeit aufgeht. Wir werden weiter unten sehen, daſs Zeus aber auch als erste nahrung nektar erhält, woraus nebst anderen umständen erhellen wird, daſs auch die in dem baume weilenden vögel einst der griechischen anschauung angehörten.

Wie tief die vorstellungen von der heiligkeit des honigs und der bienen in das ganze leben und den cultus bei den Griechen eingriffen, hat Creuzer (symb. IV. 348 ff.) gezeigt; daſs es auch bei den übrigen Indogermanen ähnlich gewesen sein müsse, zeigt sich in zahlreichen gebräuchen und sagen, die das leben der bienen betreffen. Hier will ich nur auf den einen zug aufmerksam machen, daſs, wie dem Zeus als erste nahrung milch und honig zu theil wird, bei uns den neugebornen zuerst milch und honig eingeflöſst werden, Grimm, R. A. 457. ff. Rochholz allem. kinderlied 282 ff. Ebenso geschieht es bei den Indern, Bṛhadaraṇyaka VI, 4. (Çatap. brâhm. bei Weber s. 1108): daxiṇam karṇam abhinidhâya vâg vâg iti trir athâ 'sya nâmadheyaṃ karoti vedo "sî 'ti tad asyai 'tad guhyam eva nâma syâd atha dadhi madhu ghṛtam saṃsṛjyâ 'nantarhitena jâtarûpeṇa prâçayati i. â. indem er (der vater) darauf (seinen mund) an das rechte ohr (des neugebornen) bringt, (murmelt er) dreimal: rede, rede (subst.)! Darauf giebt er ihm einen namen „du bist veda" das ist sein geheimname. Darauf mischt er geronnene milch, honig und butter und füttert es damit aus reinem golde u. s. w.

Indem wir uns nun zu den mythen von der herabholung des göttertranks wenden, erinnern wir zunächst an das resultat der früheren untersuchung, nach welchem der blitz von einem vogel aus der wolke herabgebracht wurde; die eben entwickelten vorstellungen von dem wolkenhimmel als weltbaum zeigten uns ebenfalls vögel in dem gipfel desselben und die folgende darlegung wird nachweisen, daſs

auch der göttertrank der unsterblichkeit und begeisterung durch einen vogel entführt wurde. Ich wende mich zuerst zu den indischen mythen.

Bereits in dem aufsatze über Gandharven und Kentauren (zeitschr. f. vgl. sprachf. I, 521 ff.) habe ich ausgeführt, wie Indra, kaum geboren, den soma trinkt und ihn den hütern desselben, den Gandharven, entreiſst, zugleich habe ich im verfolg (s. 525. f.) einen vollständigeren mythus berührt, der sich daraus entwickelt hat, nach welchem nämlich, die götter den soma von einem falken rauben lassen, welcher ihn auch glücklich zur erde bringt, wo die götter weilen, aber bei dem raube von einem der somahüter, dem Kṛçânu verwundet wird. In den vedischen liedern finden sich mehrfache anspielungen auf diesen somaraub und häufig wird das herabträufeln des irdischen soma, wenn er beim pressen in das gefäſs hinabsinkt, dem fluge des raubenden vogels (çyena) verglichen, wofür es genügen mag, auf die in Benfeys glossar zum Sâma Veda unter dem worte çyena gesammelten stellen zu verweisen. Zwei lieder des Rigveda behandeln jedoch diesen raub ausführlicher und ich stelle deshalb den text derselben nebst übersetzung voran.

I. R. IV, 26:

ahám Mánur abhavaṃ sū́ryaçcâ 'háṃ kaxī́vâṇ ṛ́shir asmi vípraḥ |
aháṃ Kútsam Ârjuneyáṃ nyṛ̀nje "háṃ kavír Uçánâ páçyatâ mâ || 1 ||
aháṃ bhū́mim adadâm Ấryâyâ 'háṃ vṛshṭíṃ dâçúshe mártyâya |
ahám apó anayaṃ vâvaçânā́ máma devā́so ánu kétam âyan || 2 ||
aháṃ púro mandasânó vyaìraṃ náva sâkáṃ navatī́ḥ Çámbarasya |
çatatamáṃ veçyàṃ sarvátâtâ Dívodâsam Atithigvàm yád ā́vaṃ || 3 ||
prá sú shá víbhyo Maruto vír astu prá çyenáḥ çyenébhya âçupátvâ |

acakráyâ yát svadháyâ suparṇó havyáṃ bháran mánave devájushṭaṃ ‖ 4 ‖
bhárad yádi vír áto vévijânaḥ pathó' rúṇâ mánojavâ asarji |
tűyaṃ yayau mádhunâ somyéno 'tá çrávo vivide çyenó átra ‖ 5 ‖
ṛjîpî çyenó dádamâno aṇçúṃ parâvátaḥ çakunó mandráṃ mádaṃ |
sómaṃ bharad dadṛhâṇó devăvân divó amúshmâd úttarâd âdăya ‖ 6 ‖
âdăya çyenó abharat sómaṃ*) sahásraṃ savăṇ ayútaṃ ca sâkáṃ |
átrâ púraṇdhir ajahâd árâtîr máde sómasya mûrâ ámûraḥ ‖ 7.

## II. R. IV, 27:

gárbhe nú sánn ánv eshâm avedam aháṃ devănâṃ jánimâni víçvâ |
çatáṃ mâ púra ăyasîr araxann ádha çyenó javásâ níradîyam ‖ 1 ‖
ná ghâ sá măm ápa jóshaṃ jabhârâ 'bhî'm âsa tváxasâ vîryèṇa |
îrmă púrandhir ajahâd árâtîr utá vătâṇ atarac chűçuvânaḥ ‖ 2 ‖
áva yác chyenó ásvanîd ádha dyór ví yád yádi văta ûhúḥ púraṃdhiṃ |
sṛjád yád asmâ áva ha xipáj jyăm kṛçănur ástâ mánasâ bhuraṇyán ‖ 3 ‖

*) Es ist nicht ohne interesse zu bemerken, dafs das wort soma im Rigveda zuweilen saoma gelesen werden mufs, wie es auch hier der fall ist, weil sonst der nöthige schlufsfufs einer silbe ermangeln würde; durch diese form tritt das wort der des zendischen haoma noch näher. Dieselbe erscheinung zeigt sich auch bei andern wörtern mit ô und ê, z. b. â xaodo mahi vṛtaṃ nadînâm R. VI, 17. 12; besonders häufig bei çreshṭha z. b. tâ hi çraeshṭhavarcasâ R. V, 65. 2; sie rührt aus einer zeit her, wo die beiden elemente des diphthongs sich schon assimilirt, aber noch zu keiner vollen einheit verschmolzen hatten. Dafs e und o in solchen fällen lang gewesen seien, scheint namentlich unser vers zu beweisen, wo ∪ – ⏑ der nothwendige schlufsfufs des pâda ist. Dafs ai und au wie aê, aô zu sprechen seien, lehrt Vâj. Prâtiç. bei Weber ind. stud. IV, 120.

ṛjipyá ¹ îm índrâvato ná bhujyúṃ çyenó jabhâra bṛható ádhi shṇóḥ |
antáḥ patat patatry àsya parṇám ádha yẽmani prásitasya tád véḥ || 4 ||
ádha çvetáṃ kaláçaṃ góbhir aktám âpipyânáṃ maghávâ çukrám ándhaḥ |
adhvaryúbhiḥ práyataṃ mádhvo ágram índro mádâya prátidhat píbadhyai çũro mádâya prátidhat píbadhyai || 5 ||

I.

1. Ich war Manu und Sûrya, ich bin Kaxîvân, der weise seher, ich gewinne (unterwerfe mir) den Arjuniden Kutsa*), ich bin der weise Uçanas; schaut mich an!
2. Ich gab dem Ârya die erde, ich gab regen dem opfernden sterblichen, ich führte die schallenden wasser, meinem winke folgten die götter.
3. Ich zerbrach im rausche die neun und neunzig burgen des Çambara auf einmal, als ich dem in die hundertste einzuführenden Divodâsa Atithigva beim heiligen werke half**).
4. Der vogel stehe wohl voran den andern vögeln, ihr Maruts, der falke mit schnellem fluge voran den andern falken, weil er der edle vogel aus eignem antrieb dem Manu brachte das gottgeliebte opfer.
5. Als es der vogel von dort zitternd brachte, schofs er auf breitem pfade gedankenschnell dahin; schnell ging er mit dem somameth und da fand ruhm der falke.
6. Der eilende falke den schöfsling haltend, der vogel, der starke, göttern gesellte, brachte den erfreuenden, berau-

*) Ueber die unterwerfung des Kutsa vgl. BR. s. v. Kutsa.

**) Ich gebe diese übersetzung, da ich keine bessere weifs. Die scholien lassen rathlos, Wilson übersetzt nach ihnen: the hundredth I gave to be occupied by Divodâsa when I protected him, Atithigva, at his sacrifice. Die neun und neunzig wolkenburgen des Çambara, die Indra zerstört, werden häufig genannt, seltener hundert, z. b. R. IV, 30. 20 çatám açmanmáyînâm purâm índro vyâ'syat dívodâsâya dâçúshe. R. VI, 31. 4: tvám çatâny áva çámbarasya púro jaganthâ 'pratîni dásyoḥ. Am nächsten reiht sich unsere stelle an R. VII, 19. 5: táva cyautnâni vajrahasta náva yát púro navatim ca sádyaḥ | nivéçane çatatamâ 'viveshîr áhan ca vṛtráṃ námucim utâ 'han ||

schenden soma aus der ferne, aus dem höchsten himmel ihn raubend.

7. Den soma raubend brachte der falke tausend und aber tausendfaches trankopfer auf einmal, da liefs im rausche des soma der retter, der weise die bethörten feinde hinter sich.

II.

1. Im mutterschoofs noch erkannte ich schon dieser götter geburten alle; hundert eherne burgen umschlossen mich, doch ich schwebte stürmend, ein falke, heraus.
2. Nicht ja rifs er mich fort*) wie er wollte, ich war ihm an stärke und kraft (an scharfem heldenmuth) überlegen.“ Da liefs der retter die feinde hinter sich und die winde durchfuhr der schwellende (wachsende).
3. Als der falke da vom himmel schrie oder als sie von dort (im sturme?) den segensreichen entrissen**), da schofs, indem er die sehne auf ihn abschnellen liefs, Krçânu, der schütze, eifrigen geistes (pursuing with the speed of thought. Wils.).
4. Ausgreifend brachte ihn, gleichsam den schützer***) des Indraverehrers, der falke vom hohen gipfel, da flog im laufe herab eine beflügelte feder des eifrigen vogels.
5. Jetzt möge Maghavan den weifsen kelch mit milch gemischt, den stärkenden, das leuchtende nafs, den von den priestern dargebotenen trefflichen honigtrank möge Indra zum rausche ihn zu trinken ansetzen, möge der held ihn zum rausche zu trinken ansetzen.

Für den verfasser dieser beiden lieder wird Vâmadeva ausgegeben, doch ist schon das alte inhaltsverzeichnifs des Rik, die Anukramaṇikâ, darüber in zweifel, ob nicht Indra selber als seher (ṛshi) anzunehmen sei, aufserdem fafst sie

*) Damit scheint Tvashṭar gemeint, wie R. III, 48. 4 zeigt, vergl. oben s. 124.

**) Die stelle ist mir vollständig unverständlich.

***) bhujyu erklärt Sâyana als nom. prop., die hier angenommene bedeutung wird dem worte Vâj. S. XVIII, 42 gegeben bhujyuḥ suparṇo yajño gandharvaḥ der schützende vogel, das opfer, der Gandharve.

aber, was von wichtigkeit ist, beide lieder als eins; ich lasse deshalb die worte derselben nebst dem betreffenden theile aus dem Commentar des Shaḍguruçishya folgen; sie lauten (cod. Chamb. Berol. no. 192(53) p. 57 b) aham manuḥ saptâ' dyâbhis tisṛbhir Indram ivâ 'tmânam ṛshis tushṭâve 'ndro vâ 'tmânam*) parâ navâ' shṭau vâ çyenastutiḥ | aham manur abhavam sûryaçca | ṛshir vâmadevah âdyâbhis tisṛbhir âtmânam svayam Indram iva stutavân, svayam ve 'ndra âtmânam tushṭâva | tataç câ 'dye tṛce Indra-Vâmadevayor ṛshitvam vikalpyate | Indra-Vâmadevâtmanor devatâtvam ca | parâ nava | caturthyâdyâç catasraḥ | pancarccottarasûktam ca çyenastutih | çyena iti suparṇâtmano brahmaṇo nâma sa âbhi stûyate | Anukr.: „aham manuh" sieben [verse]; in den ersten dreien preist der ṛshi sich als Indra oder Indra preist sich selber: die folgenden neun oder acht sind ein loblied des falken". Commentar: „aham manur abhavam sûryaçca" der ṛshi ist Vâmadeva. In den ersten dreien preist er sich selber als Indra oder Indra preist sich selber. Danach wechselt in den ersten drei versen die verfasserschaft des Indra oder Vâmadeva und die gefeierte gottheit als Indra oder Vâmadeva selber. „Die folgenden neun" nämlich die mit dem vierten beginnenden vier und das aus fünf versen bestehende folgende lied sind ein loblied des falken. „Der falke" ist eine bezeichnung des als vogel erscheinenden Brahman, der wird in ihnen gepriesen." Dieselbe auffassung zeigt sich auch in der Bṛhaddevatâ (Cod. Chamb. Berol. no. 197) zu unserer stelle, wo es IV, 28 heifst: aham ity âtmasaṃstavas tṛce stuti civasya (!?) hi | pra su (Cod. mu) sha vibhyo navabhir gni (! agni? wohl kaum) senaçca (çyenasya?) saṃstavaḥ | Die handschrift ist gerade an dieser stelle sehr verdorben, doch ist klar, dafs von dem mit den worten pra su sha vibhyo beginnenden verse an in den folgenden neun der çyena verherrlicht wird, also ist das nächste lied mit herangezogen.

*) Cod. na vâtmânam, andere blofse schreibfehler der handschrift sind stillschweigends verbessert.

Die ersten sammler der lieder schrieben also beide entweder dem Vâmadeva als ṛshi zu, indem sie annahmen, daſs er in den drei ersten çlokas des ersten liedes den Indra als selbstredend eingeführt habe, oder sie lieſsen dieselben vermöge ihrer offenbarungstheorie für die eignen worte des Indra gelten, welche Brahma dem Vâmadeva offenbart habe. Für uns hat dieser zweifel kein weiteres interesse, als daſs er zeigt, wie schon ihnen die schwierigkeit beide theile des ersten liedes (v. 1—3 und 4—7) mit einander zu verbinden keine kleine war, von wichtigkeit aber, wie schon gesagt, ist, daſs sie auch das zweite lied mit dem ersten verbanden, und indem sie gleichfalls den Vâmadeva als verfasser annahmen, ihm auch die beiden ersten verse desselben in den mund legten, was zu der legende anlaſs gab, die Colebrooke Misc. Ess. I. p. 51 aus dem Aitar. Arany. mittheilt: This was declared by the holy sage „Within the womb I have recognised all the successive births of these deities. A hundred bodies, like iron chains, hold me down; yet like a falcon, I swiftly rise". Thus spoke Vâmadeva, reposing in the womb: and possessing this (intuitive) knowledge, he rose, after bursting that corporeal confinement; and ascending to the blissful region of heaven, he attained every wish and became immortal. He became immortal. Vgl. auch Wilson Rigv. III. p. 174 note 1. Da nun diese legende mit dem übrigen theile des liedes in gar keinen zusammenhang steht, so können wir unbedenklich von einer solchen auslegung des ersten verses, wie sie in ihr geboten wird, absehen, und auch ihn als in den ganzen zusammenhang beider lieder gehörig betrachten. Vermuthen darf man vielleicht, daſs Vâmadeva ein alter beiname Indra's war, den er von einer übernatürlichen geburt aus dem linken schenkel (vgl. den Dionysos und die weiter unten zu berührenden mythen) oder der linken seite führte. Vielleicht wird sich ein solcher mythos aus dem liede R. IV, 18 nachweisen lassen. Nach dem zusammenhange unseres liedes müssen die drei ersten halbçlokas des zweiten liedes wie die drei

ersten verse von I. dem Indra in den mund gelegt werden, der ihn von seiner geburt als çyena singt. Daſs wir zu dieser auffassung des çyena als Indra berechtigt sind, zeigt erstens schon Yâska, indem er (Nir. XI, 2), nach anführung des 7. verses von I und der erklärung desselben, zum schlusse sagt: „aindre ca sûkte somapânena ca stutas tasmâd indraṃ manyaṇte weil er sowohl in einem Indraliede als auch mit dem somatrank gepriesen wird, hält man ihn für Indra“. Dann aber geht es auch aus dem umstand hervor, daſs auch in andern liedern, wie ich schon früher gezeigt habe (s. oben s. 123), dem Indra der somaraub zugeschrieben wird, endlich aber berichtet es auch das Kâṭhakam (bei Weber ind. stud. III, 466): „devâç ca vâ asurâç ca saṃyyattâ âsann, asureshu tarhy amṛtam âsît chushṇe Dânave, tachushṇa evântar âsye 'bibhar; yân devânâm aghnaṃs tad eva te 'bhavan, yân asurâṇâṃ tâ(ṇ) chushṇo 'mṛtenâ 'bhivyânît, te samânan; sa indro 'ved asureshu vâ amṛtaṃ Çushṇe Dânava iti, sa madhvashṭhîlâ bhûtvâ prapathe çayat, tâṃ Çushṇo 'bhivyâdadât, tasye 'ndraç çyeno bhûtvâ 'syâd amṛtaṃ niramathnâd, tasmâd esha vayasâṃ vîryavattama, indrasya hy eshai 'kâ tanûḥ“.

Die Deva's und die Asuras waren miteinander im kampf, bei den Asuras aber war damals das amṛta, beim Dânaver Çushṇa, das trug Çushṇa nämlich in seinem munde; welche von den Dêvas starben, die blieben todt, welche von den Asuras (starben), die durchhauchte Çushṇa mit dem amṛta und sie lebten wieder auf. Indra aber erfuhr „bei den Asuras, beim Dânaver Çushṇa ist das amṛtam“; er verwandelte sich in ein honigkörnlein und lag am wege, dieses nahm Çushṇa zu sich und Indra sich in einen falken verwandelnd, raubte aus seinem munde das amṛtam, darum ist dieser der stärkste der vögel, denn er ist eine gestalt des Indra.“ Daſs das hier genannte amṛtam und der soma vielfältig vollkommen identisch sind, geht aus mehreren stellen klar hervor, R. I, 23. 19 „apsv antar amṛtam apsu bheshajam unter den wassern ist das amṛtam, unter den wassern das heilmittel“. Hier erklärt es Sâyana

durch pîyûsham und dies erklärt er wieder zu R. II, 35. 5 durch „apâṃ sârabhûtaṃ somâkhyam amṛtaṃ der wasser grundbestandtheil das somagenannte amṛta“. — R. I, 112. 3:

yuvâṃ tâsâṃ divyâsya praçâsane viçâṃ xayatho amṛ́tasya majmánâ |

„Ihr, o Açvinen, seid herren über die lenkung dieser geschlechter durch des himmelentsprossenen amṛta kraft“. Sâyana: divyasya divi bhavasya svargasamutpannasyâ 'mṛtasya somasya des himmlischen, im himmel seienden, aus dem svarga entsprossenen amṛta, soma“. R. I, 71. 9:

râjânâ mitrấváruṇâ supâṇí́ góshu priyám amṛ́taṃ ráxamâṇâ |

„die schönhändigen könige Mitra und Varuṇa bewahren in den kühen (den wolken) das liebliche amṛtam“. Ferner werden die Âpaḥ Vaj. S. VI, 34. „amṛtasya patnîḥ des amṛta schützerinnen“ genannt was Mahîdhara durch somasya pâlayitryaḥ erklärt. Vâj. XIX, 72 heifst es: somo râjâ 'mṛtaṃ sutaḥ „der könig Soma, wenn er gepreſst, ist amṛtam“ Mahîdhara: somo râjâ suto abhishutaḥ san amṛtam amṛtarûpo rasarûpo bhavati sthûlasya sûxmatâpâdanam amṛtîbhâvaḥ. Am entschiedensten ist die identität ausgesprochen Çat. Br. IX, 5. 1. 8: „tad yat tad amṛtam somaḥ sa das was das amṛtam, das ist der soma“. Wozu man noch R. VIII, 48. 1 vergleiche, wo es heifst: „apâma somam amṛtâ abhûma wir tranken soma, wir wurden unsterblich“. Dieser unsterblich machende soma ist aber ursprünglich nur das naſs der unvergänglichen, wenn auch oft scheinbar ganz verschwundenen, doch immer wiederkehrenden wolken des himmels; ich verweise in betreff der ganzen vorstellung auf meine abhandlung über die Gandharven und Kentauren (zeitschr. f. vgl. sprachf. I, 521. ff.). Wenn nun also in der vorher angeführten stelle des Kâṭhakam der raub des amṛta durch Indra in falkengestalt klar und unzweifelhaft ausgesprochen ist, so ist durch den vorstehenden nachweis der identität des soma und amṛta derselbe auch für den soma bewiesen. Bei dieser im ganzen

klaren lage der dinge, könnte es nur auffallen, dafs die
αλλα. späteren ausleger den Indra mit dem falken gleich zu stellen anstand nahmen, allein auch was sie dazu bestimmte ist klar, denn wenn es z. b. R. I, 80. 2 heifst: „sa tvâ 'madad vrshâ madaḥ somaḥ çyenâbhṛtaḥ sutaḥ, es erfreute dich der tropfende berauschende somatrank vom falken gebracht" oder R. III. 43. 7 Indra aufgefordert wird soma zu trinken und gesagt wird „â'yaṃ te çyena uçate jabhâra, der falke hat ihn dir, dem begehrenden, gebracht", so war es natürlich, dafs sie, welche einheit der anschauung in den liedern finden wollten, nun auch den Indra als falken aufgeben mufsten.

Steht aber diese falkengestalt des Indra fest, so erklärt sich auch sonst noch vieles im liede, ohne dafs ich damit behaupten möchte, es seien alle sachlichen dunkelheiten dadurch enträthselt; ich mufs mir jedoch ein weiteres eingehn auf dieselben versagen, da es zu meinem vorliegenden zwecke nicht weiter förderlich ist und der mythus nun seinem wesentlichen inhalt nach feststeht*); Indra nämlich raubt als falke, nachdem er im schoofse der wolke gefesselt war, den soma und bringt ihn den sterblichen zum opfer, Tvashṭar oder ein anderer der alten götter sucht ihn zwar zurückzuhalten, aber er überwältigt ihn; doch sendet Kṛçânu ihm einen pfeil nach, als er von dem grofsen gipfel (des wolkenbergs nämlich) den schutz des frommen Indraverehrers herniederbringt, und eine feder oder ein flügel des vogels fällt zur erde.

Den letzten theil des mythus berichten nun auch vielfach spätere quellen und die commentare kommen mehrfach

*) Nur so viel will ich andeuten, dafs die beiden lieder (oder das nur eine nach der älteren auffassung) wohl der text einer kurzen dramatischen aufführung waren, bei welcher Indra als çyena erschien, und jene oben berührten verse von sich sang; die anrufung der Maruts im vierten verse läfst vermuthen, dafs auch sie dabei auftraten, sowie vielleicht die blofse hinweisung auf Tvashṭar (oder einen andern gott) durch das pronomen sa wahrscheinlich macht, dafs er ebenfalls dargestellt wurde. Die erzählenden theile des liedes werden dem priester in den mund zu legen sein, der das ganze im letzten verse mit einer trankspende an Indra schlofs.

darauf zurück; es ist aber nicht mehr Indra, welcher den soma raubt, sondern den entwicklungen der brâhmaṇas gemäfs ist an seine stelle etwas anderes getreten. Wie nämlich in anderen kämpfen Indra's mit den finsteren dämonen häufig, sogar schon in den liedern, die kraft des gebetes als personifikation im Brahmaṇaspatis an Indras stelle tritt und diese personificirte andacht den drachen u. s. w. schlägt, so ist in unserm mythus die gâyatrî, so heifst eins der häufig vorkommenden und in vorzüglicher heiligkeit gehaltenen metra des veda, an seine stelle getreten; diese gâyatrî raubt nämlich ebenfalls den soma, wie ich schon (zeitschr. f. vergl. sprachf. I, 525) ausgeführt habe, sie wird wie der falke in unserem liede vom Kṛçânu verwundet; da ich diesen letzteren theil des mythus a. a. o. nur angedeutet habe, lasse ich die angaben des Kaushîṭakibrâhmaṇa (Weber ind. stud. II, 313) folgen; dafs in dieser stelle wie in den brâhmaṇas immer soma schon der göttliche könig gleiches namens geworden sei, kann nach dem, was eben über Brahmaṇaspati und Gâyatrî gesagt ist, nicht befremden. Es heifst nun dort: „somo vai râjâ 'mushmiṇ loka âsît, taṃ devâç ca ṛshayaç câ 'bhyadhyâyan katham ayam asmânt somo râjâ 'gached iti | te "bruvanç chandâṇsi: yûyaṃ na imaṃ somaṃ râjânam âharate 'ti | tathe 'ti te suparṇâ bhûtvo 'dapatans tad etad sauparṇam ity âkhyânavida âcaxate | Soma war könig in jener welt, götter und weise gedachten, wie könnte der könig Soma doch wohl zu uns kommen. Sie sagten zu den metris, holet ihr uns jenen könig Soma. Ja, sagten die, verwandelten sich in vögel und flogen auf, das nennen die sagenkundigen die vogelsage (das sauparṇam, von suparṇa vogel)". Die jagatî ermüdet auf der hälfte des weges, die trishṭubh kommt weiter, aber auch nicht zum ziel, da macht sich dann die gâyatrî auf, begleitet von den besten segenswünschen der götter und die somawächter verscheuchend raubt sie mit krallen und mund den könig Soma. Der somawächter Kṛçânu schiefst nach ihr und spaltet ihr eine kralle (nakha)

des linken fuſses, diese wurde ein dorn (çalyaka), deshalb ist er wie eine kralle u. s. w.

An diese zuletzt mitgetheilte auffassung schlieſst sich eine andre an, wonach als die gâyatrî beim somaraub verwundet wird und eine feder verliert, diese auf die erde fällt und ein palâça- oder parṇabaum wird (tad yat parṇaçâkhayâ vatsân apâkaroti yatra vai gâyatrî somam achâpatat tad asyâ âharantyâ apâd astâ 'bhyâyatya parṇaṃ pracicheda gâyatryai vâ somasya vâ râjñas tat patitvâ parṇo "bhavat tasmâd parṇo nâma tad yad evâtra somasya nyaktam tad ihâ 'py asat iti tasmâd parṇaçâkhayâ vatsân apâkaroti*) daſs er die kälber mit einem parṇazweige abwehrt, kommt daher: als die gâyatrî den soma hierher brachte, riſs ihr, der herabholenden, der fuſslose schütze, sie zurückhaltend, einen flügel (parṇa = flügel und blatt) aus. Dieser der gâyatrî oder dem könig soma (angehörige) ward herabfallend ein blatt, darum heiſst er parṇa; was nun vom soma dahin eindrang, das möge auch hierin sein, darum verscheucht er sie mit dem parṇazweig". Çatap. brâhm. I, 7. 1. 1 vergl. Mahîdh. zu Vâjas. Sanh. I, 1); der baum, welcher schöne rothe blüthen trägt und auch rothen saft hat (mânsebhyo evâsya palâçaḥ samabhavat | tasmât sa bahuraso lohitaraso lohitam iva hi mânsam, Çatap. brâhm. XIII, 4. 4. 10) wird in folge dieses seines angeblichen ursprungs zu vielfachem gebrauch bei den opferceremonien verwandt; wir werden später auf ihn zurückkommen.

Soweit nun der indische mythus; mit ihm steht ein eddischer augenscheinlich in engster verwandtschaft, nur daſs er in viel weiterem maaſse ausgebildet erscheint, als dies bei dem indischen der fall ist. In den gesprächen Bragi's (d. jüngere Edda übers. v. Simrock no. 57 ff. s. 292 ff.) fragt Oegir, woher die skaldenkunst ihren ursprung habe. Bragi erzählt darauf, die Asen hätten mit den Vanen unfrieden gehabt, dann aber mit ihnen frieden geschlossen,

*) comm. patitâd parṇâd utpannaḥ palâçaḥ tasmât somâṅçasyaiva sampâditaprâyatvât (quantität) asyaiva çâkhâchedanaṃ p. 122.

der so zu stande gekommen sei, daſs man von beiden seiten zu einem gefäſse ging und hineinspie. Die Asen schufen aus diesem speichel einen mann, der Kvasir hieſs, so weise, daſs ihn niemand um ein ding fragen mag, worauf er nicht bescheid zu geben weiſs. Ein paar zwerge, Fialar und Galar, locken ihn bei seite und tödten ihn. Sein blut lieſsen sie in zwei gefäſse und einen kessel rinnen, der kessel heiſst Odhrörir, aber die gefäſse Son und Bodn. Sie mischten honig in das blut, woraus ein so kräftiger meth entstand, daſs ein jeder, der davon trinkt, ein dichter oder ein weiser wird. Den Asen berichten die zwerge, Kvasir sei in der fülle seiner weisheit erstickt.

Wegen eines andern mordes lösen sich später die zwerge durch die sühne dieses meths, welchen Suttung erhält, dessen bruder Gilling sie erschlagen haben. Der riese Suttung führt den meth mit sich nach hause und verbirgt ihn in dem Hnitberge, wo er seine tochter Gunnlöd zur hüterin desselben setzt. Davon heiſst die skaldenkunst Kvasirs blut oder der zwerge trank, auch Odhrörirs oder Bodns oder Sons naſs und der zwerge fährgeld, ferner Suttungsmeth und Hnitbergslauge.

Darauf wird erzählt, wie Odhin durch Suttungs bruder Baugi zu dem berge geführt worden sei, bei dem er sich gegen einen trunk des meths als knecht vermiethet hatte. Sie bohren ein loch in den berg und Odhin schlüpft als wurm (ormr = serpens) hinein, Gunnlöd erlaubt ihm drei trünke von dem meth und er trinkt beim ersten Odhrörir ganz aus, im andern leert er den Bodn und im dritten den Son. Darauf wandelte er sich in adlersgestalt und flog eilends davon; als aber Suttung den adler fliegen sah, nahm er sein adlergewand und flog ihm nach. Und als die Asen Odhin fliegen sahen, da setzten sie ihre gefäſse in den hof, und als Odhin Asgard erreichte, spie er den meth in die gefäſse. Als aber Suttung ihm so nahe gekommen war, daſs er ihn fast erreicht hätte, lieſs er von hinten einen theil des meths fahren. „Danach verlangt niemanden; habe sich das wer da wolle; wir nennen es

der schlechten dichter theil. Aber Suttungs meth gab Odhin den Asen und denen, die da schaffen können. Darum nennen wir die skaldenkunst Odhins fang oder fund, oder Odhins trank und gabe und der Asen getränk".

Vieles in dieser erzählung deutet offenbar auf eine sehr späte gestaltung des mythus und namentlich der schluſs von dem theil der schlechten dichter klingt ganz modern; nichts destoweniger ist der kern echt und alt, wie schon aus Hâvamal hervorgeht, welches ihn str. 104—110 ebenfalls bringt, aber ohne die einleitung von der entstehung des methes sowie ohne die erzählung von Baugi, seinen knechten und seiner hülfe. Fast alle mythologischen forscher sehen denn auch die erzählung der jüngern Edda als eine spätere, mehrfach allegorische weiterbildung jenes ursprünglichen mythus im Hâvamal an (vergl. insbesondere Simrock myth. 268 ff., Petersen nord. myth. 200 ff., Weinhold riesen s. 52). Wenn sich aber dadurch die übereinstimmenden züge beider berichte als alt und echt herausstellen, so werden wir auch weiter sich findende übereinstimmungen mit mythen verwandter völker als ebenso ursprünglich ansehen dürfen; anderes dagegen dürfte sich als als speciell erst auf germanischem oder nordischem boden entwickelt ergeben, wenigstens in der besonderen form, wie sie in der jüngeren Edda vorliegt. Dahin rechne ich besonders die entstehung über den ursprung des meths, die ich nicht wagen möchte, wie Menzel (Odin s. 49) gethan hat, der entstehung des amṛta unmittelbar gleich zu stellen, wie sie uns in der späteren poesie der Inder mehrfach berichtet wird. Nur soviel wird man zugeben dürfen, daſs jedenfalls auch davon schon ursprünglich gemeinsame züge vorhanden waren, die bei Indern und Nordgermanen eine ähnliche ausbildung hervorriefen und für das verständniſs des nordischen mythus wird die im indischen klar gegebene naturanschauung immerhin um so fruchtbarer sein, als man sich bei der erklärung desselben bisher von vornherein allzusehr auf den boden der allegorie gestellt hat. Eine gewisse aber sehr beschränkte berech-

tigung wird man daher Menzel zugestehen müssen, wenn er beide mythen zusammenhält, aber zu seinen erklärungen im einzelnen wird man sich schwerlich verstehen wollen, am allerwenigstens zu der, nach welcher Kvasir eigentlich mischung bedeuten und unserem käse! gleich sein soll. Von einer specielleren vergleichung dieses theiles des mythus und einer erklärung desselben sehe ich daher hier ab, und halte nur die von dem raube des soma durch Indra als falken und von dem des Odhörir durch Odhin zu einander. Der gegenstand beider ist der raub eines begeisternden getränks, den die einst höchsten götter bei Indern und Germanen, Indra und Odhin, die sich auch sonst mannichfach berühren, in vogelgestalt den hütenden dämonen entreifsen. Wenn nun der irdische begeisterungstrank bei den Indern, der soma, erst stellvertreter des himmlischen ist, der, wie wir sahen, auch amṛta genannt wurde, soma und amṛta aber, wie ebenfalls gezeigt wurde, nur benennungen des wassers waren, welches die regen spendenden wolken in ihrem schoofse bergen, so ist damit auch die erklärung für den nordischen mythos gegeben. In der oben mitgetheilten erzählung vom Dânaver Çushṇa sahen wir diesen an die stelle der sonst den soma hütenden Gandharven treten (vgl. zeitschr. f. vgl. sprachf. I, 521 ff.); dadurch wird die verbindung ausgesprochen, in welcher unser mythos mit dem mythenkreise vom raube des sonnenrades, also mit dem gewitterkampfe, steht. Hier erschien Çushṇa ja als der dämon, der die wolkenwasser an sich gezogen hat und in seiner hut hält, und er ist wieder nur eine besondere gestaltung des Vṛtra, was schon daraus erhellt, dafs Vṛtra gleichfalls çushan, der trocknende, genannt wird, R. I, 61. 10. Dieser hält den befruchtenden regen zurück, den Indra, nachdem er ihn erschlagen hat, wieder fliefsen läfst und die lange versiegten quellen öffnet, so dafs die ströme wieder schwellen und menschen und heerden wieder zum genufs der klaren rieselnden bergwasser gelangen, die der in wolken dahin treibende riese ihnen vorenthalten wollte. Mit Çushṇa berührt sich nun aber

jener Suttûngr des nordischen mythos in seinem wortbegriff aufs nächste, da sein name den trinker, säufer bezeichnet (Grimm myth. 489. Simrock myth. 272. Petersen nord. myth. 204); Weinhold (die riesen im germanischen mythus s. 51) hat freilich die bisherige ableitung von supan für unmöglich erklärt, da daraus nur Suftungr nicht Suttungr hätte entstehen können, indem er zugleich eine andre etymologie (von alts. svôgan, ags. svôgan brausend daher fahren), die gleichfalls zu der im mythos waltenden grundanschauung passen würde, aufgestellt hat, allein die assimilation von pt in tt ist, wenn auch nicht zweifellos, doch wohl nicht ganz zu verwerfen (Grimm gramm. I, 318). Wäre sie es aber, so würden wir auch mit der von Weinhold aufgestellten etymologie zu einer benennung des riesen kommen, die auch die indischen dämonen Çushṇa und Vṛtra tragen, indem sie gleichfalls „bläser, çvasana“ genannt werden, vergl. Roth zu Nir. V, 16 und R. V, 29. 4: „prati çvasantam ava Dânavaṃ han er schlug nieder den blasenden Dânaver“.

Wenn aber so der nordische riese und der indische dämon, sei es nun auf diese oder jene weise, im begriff zu einander stimmen, so zeigt sich auch noch in einem andern zuge des nordischen mythus eine übereinstimmung der grundanschauungen. Der ort, wo der köstliche meth verborgen wird, heifst Hnitbjörg, was Egilsson lex. s. v. durch montes collisionum sive resonantes erklärt, worin also klar die wetterwolken zu erkennen sind, denn dafs wolken und berge bei Indern und Germanen identische begriffe seien, habe ich in meinem aufsatz über die weifse frau (Mannh. zeitschr. f. d. myth. III, 368 ff.) durch sprachliche und sachliche übereinstimmungen, wie ich denke, überzeugend nachgewiesen. Und so wird man denn auch hier in der wächterin des meths nur eine neungestaltung jener im berge eingeschlossenen frau zu erkennen haben; Freyja, welche auch Simrock in ihr zu erkennen geneigt ist (myth. 271) oder eine andere der höchsten göttinnen, wird in ihr zu vermuthen sein. Dabei mag endlich noch

erinnert werden, daſs wie Gunnlödh hüterin des meths ist, so auch die göttinnen der wasser „schützerinnen des amṛta (oder soma)“ im Yajurveda heiſsen, wie bereits oben s. 145 bemerkt wurde.

Auſser dieser übereinstimmung beider mythen in dem beiden zu grunde liegenden gedanken zeigen sich aber noch übereinstimmungen in den einzelnen zügen, die von hohem interesse sind. Dahin gehört zunächst, wie schon erwähnt ist, die verwandlung des Indra in einen çyena und die des Odhin in einen adler, beide rauben also den meth als vögel. Führt schon dies auf den oben von uns besprochenen vogel, der den feuerfunken vom himmel bringt, sowie auf die in dem wipfel des weltbaumes sitzenden vögel, so zeigt sich diese zusammengehörigkeit beider mythenkreise in noch viel höherem grade durch den umstand, daſs Odhin sich eines bohrers bedient, um in den Hnitbjörg zu gelangen; ich denke, er findet seine volle erklärung, wenn wir die oben entwickelten vorstellungen von der entzündung des feuers betrachten und beide mythenkreise verbindend annehmen, daſs der himmlische funken und der himmlische meth einer gemeinsamen anschauung ihren ursprung verdanken *). Daſs aber der bohrer dem eddischen mythos wesentlich sein müsse, geht auch daraus hervor, daſs auch Hâvamal, welches so viele züge der jüngeren Edda nicht kennt, ihn gleichfalls bewahrt hat, und zwar in einem zusammenhange, der viel näher an die indische darstellung des kampfes mit dem dämon als an die darstellung der jüngeren Edda streift, wenn es heiſst (Hâvamal bei Simrock str. 106):

Rata munn lêtomk rûms um fâ,
ok um griot gnaga;

*) Der name des bohrers rati tritt auch in dem ersten theile des namens des eichhorns auf dem weltbaum Ratatöskr auf. Das eichhörnchen weist schon durch seine farbe auf Thor, den blitzgott, und unsre gebräuche verstärken diese beziehung; der charakter desselben im mythus vom weltbaum macht aber wahrscheinlich, daſs der sich mit Thor nahe berührende Loki in ihm verkörpert erscheine.

yfir ok undir stodomk iötna vegir,
sva hætta ek höfði til.
Ratamund (des bohrers zahn) liefs ich
Den weg mir räumen
Und den berg durchbohren:
In der mitte schritt ich
Zwischen riesensteigen
Und hielt mein haupt der gefahr hin.

Die vermuthung Simrocks (myth. 269), dafs Suttung gefallen sein möge, ist durch str. 109 wohl schwerlich zu begründen *), doch erinnert str. 110, die den riesen in den mund gelegt wird, lebhaft an den eid, welchen Indra schwört, dafs er Vṛtra (oder Namuci) nicht tödten wolle, und ihn dennoch bricht oder wenigstens mit list umgeht (Çat. Br. XII, 7. 3. 1 und Mahâbh. V, 228 ff.). Gab es vielleicht von dem nordischen mythus noch eine andre version, auf die sich die worte (Hâvamal str. 110) beziehen:

Baugeið Oðinn hugg ek at unnit hafi,
hvat skal hans trygðom trûa?
Suttung svikinn hann lêt sumbli frâ,
ok grætta Gunnlödo.

Den ringeid, sagt man,
Hat Odhin geschworen:
Wer traut noch seiner treue?
Den Suttung beraubt' er
Mit ränken des meths
Und liefs sich Gunnlöd grämen.

Das scheint namentlich deshalb annehmbar, weil diese strophe nicht in den zusammenhang der vorigen, Odhin in den mund gelegten erzählung gehört und wie ein anderswoher genommenes bruchstück aussieht.

*) Auch Weinhold (die riesen s. 52) sagt: „Als Suttung dem übelthäter (bölverkr) nachsetzt, findet er seinen tod. Odhin aber reinigt sich durch einen meineid, um dadurch der rache der riesen zu entgehen und häuft dadurch die sünden, welche den untergang dieser götter und ihrer welt herbeirufen".

Einen andern, wie mir scheint, schlagenden punkt der übereinstimmung hat aber die erzählung der jüngeren Edda noch bewahrt. Als Odhin zur Gunnlöd hindurchgedrungen ist, erlaubt sie ihm drei trünke des meths; im ersten trunk trinkt er den Odhroerir ganz aus, im andern leert er den Bodn, im dritten den Sôn und hatte nun den meth alle. Hâvamal weifs freilich davon nichts, doch stehn wenigstens seine worte str. 106:

Gunnlöd mer um gaf gullnom stôli â
dryck ins dyra miadhar
Gunnlöd schenkte mir auf goldnem sessel
(einen) trunk des theuren meths

dem nicht entgegen. Zu diesen drei trünken stimmen nun die drei kufen soma's, die Indra vor dem kampf mit Vṛtra trinkt: so heifst es in dem bereits oben mehrfach citirten liede R. V, 29. 7, 8:

sákhâ sákhye apacat tűyam agnír asyá krátvâ mahishấ trí çatấni |
trí sâkám índro mánushaḥ sárâṇsi sutáṃ pibad vṛtrahátyâya sómam || 7.
trí yác chatấ mahishấṇâm ágho mấs trí sárâṇsi maghávâ somyấ 'pâḥ |
kârấṃ ná víçve ahvanta devấ bháram índrâya yád áhim jaghâna || 8.

„es briet der freund Agni dem freunde auf sein verlangen schnell dreihundert stiere, drei kufen trank Indra zugleich vom gepreſsten soma des Manu, um Vṛtra zu schlagen.

Als du das fleisch der dreihundert stiere verzehrt und als du Maghavan drei kufen soma getrunken, da lieſsen alle götter dem Indra den zuruf, wie ein loblied, erklingen, als er den Ahi schlug*)."

*) Ueber die verbindung von kârá und bhára vgl. Roth zu Nir. IV, 24. Die hier gegebene auffassung stütze ich durch R. I, 117. 18: çunám andhấya bháram ahvayat sấ vṛkír açvinâ vṛshaṇâ náre 'ti. Mit diesem zuruf sind dann hier die bekannten worte der Maruts gemeint, über welche man zeitschr. f. vgl. sprachf. IV, 115 vergleiche.

Vgl. R. VI, 17. 11; R. VIII, 7. 10:

trîṇi sárâṇsi pṛ́çnayo duduhré vajríṇe mádhu |
útsam kábandham udríṇam ||

„drei kufen melkten der Pṛçni söhne (die Maruts) dem donnerkeilträger an meth, den quellenden runden brunnen.“

Daſs saras, welches sonst „see, teich“ bedeutet, in diesem zusammenhange eine opferschale bedeute, hat Roth zu Nir. V, 11 aus den commentaren zu Yâska nachgewiesen; auch Sâyana erklärt es so zu der oben angeführten stelle R. V, 29. 7. 8, indem er zugleich die namen bestimmter opferschalen, die damit bezeichnet werden, namhaft macht. In der von Roth a. a. o. besprochenen stelle treten übrigens dreiſsig schalen an die stelle der drei:

ékayâ pratidhấ pibat sâkấṃ sárânsi triṇçátam
índraḥ sómasya kấṇukấ ||

„auf einen ansatz trank Indra dreiſsig schalen zugleich des soma aus *).“

Ueber diese vergleiche man noch die scholien zu Sâmav. II, 1. 2. 16. 2, wo ebenfalls ausdrücklich bemerkt wird, daſs die schalen „saras“ genannt werden (etasmin kâla ekena praṇidhânena **) pivati tâny atra sarânsy ucyante). Aus der oben angeführten stelle R. VIII, 7. 10 geht übrigens deutlich hervor, daſs unter dem naſs der drei kufen, das wolkennaſs zu verstehen sei, da utsa der brunnen und kabandha die tonne, das bauchige gefäſs, häufige bezeichnungen der wolke sind, vgl. Böhtlingk-Roth wörterb. s. vv. Für die vergleichung wird in dieser strophe es noch um so bedeutsamer, daſs dies wolkennaſs auch hier madhu, ganz entsprechend dem nordischen mjödh, genannt wird; für die alterthümlichkeit des zuges der drei trünke spricht aber noch insbesondere, daſs es auch von dem mit Odhin und Indra sich vielfach berührenden Thor in der Thrymsquidha 26 heiſst:

---

*) Ueber das dunkle wort kâṇukâ vergl. Roth a. a. o.

**) Wohl besser ekena pratidhânena, da das eka zu praṇidhâna schlecht paſst, vgl. das obige ekâ pratidhâ.

Var þar at queldi um komit snimma,
ok fur iötna öl fram borit;
einn ât oxa, âtta laxa,
krâsir allar þær er konor skyldo,
drakk Sifiar verr sâld þriu miadhar.

Früh fanden gäste
Zur feier sich ein,
Man reichte reichlich
Den riesen das ael.
Einen ochsen aſs Thor,
Acht lachse dazu,
Alles süſse geschleck,
Den frauen bestimmt,
Und drei kufen meth
Trank Sif's gemahl.

In betreff des wortlauts dieser stelle bemerke ich noch, daſs sâld nicht eigentlich kufe bedeutet, sondern ein groſses flüssigkeitsmaaſs ist (etwa = 24 maaſs); das scheint fast auch für saras in den oben angeführten stellen, gemäſs der grundbedeutung des worts, anzunehmen. Sollten sich die wörter vielleicht selbst etymologisch berühren? — Ueber Thors gewaltige trinklust vergl. auch Mannhardt germ. mythen s. 99 ff. — Was übrigens die namen der drei von Odhin ausgetrunkenen methkufen betrifft, so hat man sie vielfach zu deuten versucht; vgl. Petersen nordisk mythologi p. 203. Da sie wohl entschieden späterer zusatz sind, übergehe ich diese deutungen, nur die zahl sehe ich als alte überlieferung an. Woher diese aber stamme, weiſs ich nicht zu sagen. Vermuthen möchte ich, daſs sie sich durch die drei täglichen somaspenden (savana) der Inder erklären, deren die lieder so häufig erwähnen. Wie diese trîṇi savanâni von den menschen dem Indra gebracht werden (vgl. oben die trîṇi Manushaḥ sarâṇsi), so melken auch die Maruts dem gotte drei gleiche spenden, trîṇi sarâṇsi. Es scheint ihnen eine alte gemeinsame dreifache libation zu grunde zu liegen und auch der bekannte dreifache trunk

der Griechen nach der mahlzeit möchte hierher zu ziehen sein, da der dritte (der erste galt dem Zeus Olympios, der zweite der erde und den heroen) dem Zeus σώτηρ galt, der deshalb auch τρίτος σώτηρ genannt wurde und der von O. Müller Eumen. p. 189 ausgesprochene grundgedanke dieser sitte: „Man sieht hieraus, daſs, auch nach dem system der attischen religion, nach der sühne feindlicher mächte und der buſse der eignen vergehungen Zeus Soter als ein das ganze abschlieſsender heilgott eintritt, in welchem der gegensatz der lichten götter der oberwelt und der unterirdischen gewalten sich zu einer befriedigenden und beruhigenden vorstellung des weltganzen ausgleicht", sich gar wohl in einer fortgeschritteneren religionsentwicklung aus dem unserem mythenkreise zu grunde liegenden gedanken entwickeln konnte, nach welchem Indra die welt aus der gewalt der dämonen der finsterniſs errettet*).

Endlich verlangt noch ein punkt in diesen beiden mythen nähere betrachtung, nämlich die bereits erwähnte wörtliche übereinstimmung von madhu und mjödh; der soma wird an vielen stellen der indischen lieder schlechtweg madhu oder somyam madhu genannt, vergl. mit der oben angeführten stelle noch in den s. 138f. angeführten liedern I. v. 5: tûyaṃ yayau madhunâ somyena, II. v. 5: adhvaryubhiḥ prayataṃ madhvo agraṃ. R. X, 49. 10:

aham tad âsu dhârayaṃ yad âsu na devaç cana tvashṭâ dhârayad ruçat |
spârhaṃ gavâm ûdhaḥsu vaxaṇâsvâ madhor madhu çvâtryaṃ somam âçiram ||

„Ich (Indra spricht) legte in sie (die sieben himmelsströme) das glänzende, was selbst der göttliche Tvashṭar nicht hin-

*) Eine erheblich verschiedene auffassung von dem dem Zeus Soter geweihten trunk giebt Diod. IV, 3: τοὺς τὸν οἶνον πίνοντας, φασὶν ἐπὶ τῶν δείπνων, ὅταν ἄκρατος οἶνος δίδηται πᾶσιν, ἐπιλέγειν ἀγαθοῦ δαίμονος· ὅταν δὲ μετὰ τὸ δεῖπνον δίδηται κεκραμένος ὕδατι, Διὸς σωτῆρος ἐπιφωνεῖν, τὸν μὲν γὰρ οἶνον ἄκρατον πινόμενον μανιώδεις διαθέσεις ἀποτελεῖν· τοῦ δ' ἀπὸ Διὸς ὄμβρου μιγέντος, τὴν μὲν τέρψιν καὶ τὴν ἡδονὴν μένειν, τὸ δὲ τῆς μανίας καὶ παραλύσεως βλάπτον διορθοῦσθαι.

eingelegt, drs ersehnte in der kühe enter, die strömenden, des methes meth; den kräftigen soma milchgemischt.“ R. VIII, 58. 6:

indrâya gắva âçíram duduhré vajríṇe mádhu |

„dem Indra gaben die kühe die milch, dem donnerer den süfsen meth“. R. VI, 20. 3 (vgl. oben s. 57) „râjâ 'bhavan madhunaḥ somyasya könig ward er des somameths.“ Diesem madhu entsprach nun, wie wir sahen, das altnordische mjödhr aufs genauste und in gleicher übereinstimmung weisen es fast alle übrigen indogermanischen sprachen mit seltener einhelligkeit auf, z. madhu, vinum, gr. μέθυ wein (μεθύω bin trunken, μεθύσκω mache trunken, μέθη trunkenheit, μέθυσος trunken) alts. medo, ags. medo, meodo, altfr. mede, nl. mede, ahd. meto, metu, mito, ksl. medŭ, lit. medùs honig, midùs meth, lett. meddus meth, kymr. medd, ir. meadh, miodh meth (kymr. meddw, korn. medho, arm. mézô betrunken); über die weitere verbreitung selbst in die altaischen und kaukasischen sprachen hinein vergl. man noch Diefenbach goth. wörterb. II, 72. Man hat diese wörter mit lat. mel, griech. μέλι, goth. miliþ, mit skr. mad ebrium esse u. s. w. unmittelbar zusammenstellen wollen, was bei der durchgreifenden lautlichen übereinstimmung aller in betreff der ursprünglichen aspirata nicht wohl angeht, höchstens wurzelhafte verwandtschaft dürfte man zugeben, indem ein auslautendes d der wurzel, das erst aus dh herabgesunken sein müfste, schon frühzeitig in l übergegangen wäre. Für alle oben angeführten formen ist aber eine urform mathu (oder, wie das griechische wahrscheinlich macht, vielleicht mathus vgl. μεθύσω, ἐμέθυσα, ἐμεθύ-σ-θην) anzusetzen, deren th, wie dies im sanskrit mehrfach geschieht, in dh überging (vgl. z. b. mâthava neben dem gewöhnlichen mâdhava von gleichem stamme), dies mathu, μέθυ gehört aber derselben wurzel an, welcher wir schon bei der erzeugung des feuers und der butterbereitung begegneten und kann auch hier keine andre grundbedeutung haben, so dafs mathu ursprünglich ein durch quirlung gemischtes getränk

bezeichnete, woraus sich sowohl die bedeutung meth als soma (der soma wird aus dem safte der asclepias acida durch quirlung mit milch oder gerstensaft gemischt) zur genüge erklären; aber auch für die bedeutung „wein“ wird diese annahme keine schwierigkeit haben, da er ja bei den alten in der regel mit wasser gemischt getrunken wurde. Dies wird um so wahrscheinlicher, als das griech. μέθη (auch wohl kaum die keltischen wörter für betrunken) nicht als ableitung von μέθυ angesehen werden kann, sondern mit ihm aus der gleichen wurzel abgeleitet ist; fanden wir aber früher als grundbedeutung für dieselbe die der drehenden bewegung, so wird jeder zugeben müssen, dafs die bezeichnung ungemein passend gewählt war. — Ich bemerke noch, dafs auch Weber (beitr. z. vergl. sprachf. I. s. 400) für madhu, μέθυ, meth den grundbegriff der mischung annimmt und dafs auch ihm mit recht der der süfsigkeit erst als sekundär erscheint. Dafs die bedeutung „honig“ sich sowohl im skr. madhu als im litauischen und den keltischen sprachen daneben findet, beweist wohl, dafs der ursprünglich damit bezeichnete mischtrank bei allen Indogermanen besonders mit honig versetzt wurde, was auch die oben s. 136 gegebene auseinandersetzung über μελία und μέλι zeigt.

War aber nun der irdische mathu unserer indogermanischen väter ein solches mischgetränk und gab man ihm, wenigstens bei den Ariern und Germanen, einen himmlischen ursprung, so mufs man auch angenommen haben, dafs er in ähnlicher weise wie der irdische im himmel gemischt wurde. Für die Inder beweisen diese mischung unzweifelhaft viele stellen der veden, ich verweise nur auf die beiden bereits oben (s. 158 f.) angeführten R. VIII, 58. 6, R. X, 49. 10; für die Germanen beweist es die ebenfalls oben angeführte erzählung über die entstehung des Odhroerir, der aus einer doppelten mischung entstanden ist; nämlich aus der mischung des speichels der Asen und Vanen entstand Kvasir, aus der mischung von Kvasirs blut mit honig entstand der trank dichterischer begeisterung. Ich will

dabei zu bemerken nicht unterlassen, dafs das bild der himmlischen wasser als speichel vielleicht schon auf einer alten anschauung beruht, indem es auch R. I, 7. 7 heifst:

yáḥ kuxíḥ somapâtamaḥ samudrá iva pínvate |
urvîr âpo ná kâkúdaḥ ||

„der (Indra) ein gewaltig soma trinkender leib anschwillt wie grofse wasserfluth, wie reichliche wasser in des mundes hölung". Hier erklärt wenigstens Sâyana die letzten worte dahin, dafs wie der mund nie an speichel trocken werde, so auch Indra's leib immer von soma erfüllt sei, doch ist mir keine andre stelle bekannt, wo sich eine gleiche oder ähnliche anschauung fände und ist Sâyana's erklärung der worte nicht ganz unbedenklich, da uru, f. urvî sonst immer nur „weit, geräumig" heifst. Mag daher diese übereinstimmung immerhin noch fraglich bleiben, so steht doch die auffassung des himmlischen trankes als eines gemischten fest und man mufs daher angenommen haben, dafs der stoff derselben aus den wassern der verschiedenen wolkenmassen im gewitter zusammenrann. Hierbei wird die weise der mischung ähnlich gedacht worden sein, wie bei der feuererzeugung und butterbereitung, so dafs das drehholz, welches den himmlischen funken hervorrief, auch den tropfen des himmelstrankes erzeugte, was wohl mit anlafs gab, den funken in der gestalt eines tropfens aufzufassen, wie oben s. 29 anm. gezeigt wurde. So erklärt sich denn auch vollkommen, wie der bohrer in den mythos vom raube des Odhroerir gekommen ist. Jedenfalls steht die herabholung des himmlischen tranks und des feuerfunkens, wie die ganze bisherige untersuchung dargethan hat, in innigster verbindung und wird auch in einigen vedenstellen nicht undeutlich ausgesprochen. Dahin rechne ich besonders einen hymnus des ersten maṇḍala, in welchem Agni und Soma gemeinsam angerufen werden, ein verfahren, welches fast immer nur dann eintritt, wenn sich zwei götter in ihrem wesen aufs engste berühren, so dafs die beiden zugeschriebene wirksamkeit kaum noch einem von

ihnen allein zugeschrieben werden konnte. In diesem liede heifst es nun I, 93 v. 4—6:

ágnîshomâ céti tád vîryàṃ vâṃ yád ámushṇîtam avasám paníṃ gắḥ |
ávâtirataṃ bṛ́sayasya çéshò "vindataṃ jyótir ékaṃ bahúbhyaḥ || 4 ||
yuvám etắni diví rocanắny agníç ca soma sákratû adhattaṃ |
yuváṃ síndhûṇr abhíçaster avadyắd ágnîshomâv ámuncataṃ gṛbhîtắn || 5 ||
ắnyáṃ divó mâtaríçvâ jabhârắ 'mathnâd anyám pári çyenó ádreḥ |
ágnîshomâ bráhmaṇâ vâvṛdhânó 'rúṃ yajñắya cakrathur u lokáṃ || 6 ||

„Agni und Soma, berühmt ist eure heldenthat, dafs ihr dem Paṇi seine labe, die kühe, geraubt, dafs ihr des Bṛsaya sohn*) darniederschlugt, dafs ihr das eine licht für alle erlangt. 4.

Ihr habt, Soma und Agni, die leuchten auch eines sinnes am himmel hingesetzt, ihr auch habt die gefangenen ströme von der schande des fluchs befreit. 5.

Her vom himmel holte den einen Mâtariçvan und es raubte vom stein (aus der wolke) der falk den andern: Agni und Soma, durch das gebet gestärkt, öffnetet ihr dem opfer da die welt. 6.“

Die ganze stelle zeigt klar, dafs Agni und der hier schon als gott gefafste Soma in derselben wirksamkeit auftreten, die sonst gewöhnlicher der kreis von Indra's thätigkeit ist, nämlich im gewitterkampf gegen die feindlichen dämonen. Wenn der letzte vers ihnen anscheinend einen verschiedenen ursprung giebt, so beruht dies wohl nur darauf, dafs der obere himmel der älteren anschauung überhaupt als der urquell des reinen lichtes gilt und der blitz daher nur mittelbar der wolke entstammt; wie bei der entzündung des heiligen feuers der ursprung desselben daher nur mittelbar auf der erde gesucht wurde, so sah man

*) Bṛsaya ist ein beiname des Tvashṭar und sein sohn Vṛtra.

beim herniederfahren des blitzes aus der wolke diese auch nur als die mittelbare quelle an, aus der er entstammte. Bemerkenswerth ist noch in diesem letzten verse, dafs vom falken gesagt wird paryamathnâd anyam, also dasselbe verbum gebraucht wird, welches wir als den technischen ausdruck für die erzeugung des feuers kennen gelernt haben. Sâyana, der in seiner erklärung den falken als gâyatrî faſst, umschreibt es allerdings durch balâd âhṛtavatî „sie raubte“ und das wird in diesem zusammenhange das richtigere sein, obgleich der ursprüngliche gedanke jedenfalls noch hindurchgeschimmert haben mufs, da er denselben ausdruck, vom Agni gebraucht, an einer andern stelle in der gewöhnlichen weise erklärt, indem er zu der stelle R. III, 9. 5 (aí 'nam nayan mâtariçvâ parâváto devébhyo mathitám pári herbei führte Mâtariçvan aus der ferne den für die götter entzündeten) sagt: pari parito mathitam manthanena nishpâditam d. i. den durch drehung erzeugten. Der ausdruck wird sich, wie ich meine, erklären, wenn wir die indische und germanische überlieferung combiniren und annehmen, der gott bohre in den wolkenberg und erzeuge so feuer und trank, die er dann beide, sich in einen falken wandelnd, raubt.

Die behauptete einheit der anschauung von der entstehung und herabführung des feuers und des soma ergiebt sich aber auch daraus, dafs neben dem Indra, von dem der somaraub oben nachgewiesen wurde, auch Agni selber als somabringender falke erscheint, indem dieser als die gâyatrî erklärt wird. Um nämlich die verbindung zweier opferformeln zu erklären, mit denen dem çyenaḥ somabhṛt (dem somaholenden falken) und dem Agni soma dargebracht wird, erklärt das Çatapatha-brâhmaṇa (III, 9. 4. 10), es geschehe weil Agni die gâyatrî sei, diese aber sich in einen falken verwandelt und den soma herabgeholt habe: tad gâyatryai mimîte "gnaye tvâ râyasposhada ity agnir vai gâyatrî tad gâyatryai mimîte sa yad gâyatrî çyeno bhûtvâ divaḥ somam âharat tena sâ çyenaḥ somabhṛt. Da nun die gâyatrî als çyena unzweifelhaft die jüngere vorstellung

ist, so wird man unbedenklich den Agni in falkengestalt als somabringer als das ältere anzusehen haben, zumal er auch sonst ohne weitere beziehung auf die herabholung des soma der falke des himmels genannt wird, R. VII, 15. 4:

návaṃ nú stómam agnáye diváḥ çyenáya jíjanaṃ |
vásvaḥ kuvíd vanáti naḥ ||
Ein neues lied hab' ich dem falken des himmels Agni dargebracht,
Ob er uns seines segens gönnt.

Weiteres über den Agni als feuerbringenden vogel ist bereits oben s. 28 ff. beigebracht worden. Ob nun in dem vorliegenden mythos vom somaraub Agni oder Indra anspruch auf gröfseres alter haben, wage ich aus dem vorhandenen material nicht mit bestimmtheit zu entscheiden, es kommt dabei hauptsächlich auf entscheidung der frage an, ob der blitz-Agni, agnir vaidyutaḥ, eine alte und ursprüngliche gestalt sei oder nicht.

Aber auch in unserem engeren vaterlande finden sich die reste jener alten vorstellung von dem tranke der wolken und haben sich sogar noch bis auf den heutigen tag, wenn auch in einer form, die von der im vorhergehenden entwickelten etwas verschieden ist, erhalten, indem man die dem gewitter vorangehende ansammlung der dünste um die höheren bergkuppen im gebirge vielfältig mit einem aus dem begriffe der mischung leicht erklärlichen übergang als ein brauen, kochen bezeichnet, das bald den zwergen oder hexen, bald anderen wesen oder den bergen selber zugeschrieben wird; so heifst es namentlich der Brocken braue, wenn er seine nebelkappe trägt; statt dessen hörte ich im Harz noch die andre ausdrucksweise „die bergmutter braut“ oder „die bergmutter kocht wasser“, in den städten am Harz sagt man auch „die hirsche brauen punsch“. Das sind im ganzen alterthümliche ausdrucksweisen, die das deutsche wörterbuch der brüder Grimm II, 322 mit recht als uralte bezeichnungen ansieht; man vergl. zu dem dort beigebrachten noch Grimm myth. 607. Meier schwäb. sagen no. 296. 1. Rochholz Aargauer sagen zu no. 117.

Sie gewinnen aber noch höhere bedeutung, wenn wir aufser dem gedanken, den sie ausdrücken, auch noch die form berücksichtigen. Brauen leitet das deutsche wörterbuch auf ein vorauszusetzendes gothisches *briggvan zurück (vgl. auch Jakob Grimm über diphthonge nach weggefallenen consonanten p. 25) und stellt ihnen das lat. frigere, griech. φρύγειν zur seite; diesen schliefst sich noch das skr. bhrajj, prās. bhṛjjati, perf. babhrajja frigere, assare an, das gleichfalls schon in ältester zeit vom rösten der gerste zur mischung mit dem soma gebraucht wird, R. IV, 27. 7:

yá índrâya sunávat sómam adyá pácât paktír utá bhṛjjáti dhânáḥ |

„wer dem Indra heut soma prefst, das opfer kocht und die körner röstet".

Die somatrestern und die gerstenseihe sind die den rossen Indra's dargebrachten opfer, wie aus einer von Yâska Nir. V, 12 beigebrachten stelle hervorgeht „babdhâṃ te harî dhânâ upa ṛjîshaṃ jighratâm deine falben sollen die körner verzehren und an dem trester schnuppern". Dies skr. bhṛjjati, bhṛjjate, von wurz. bhṛjj, berührt sich aber auf's engste mit bhrâjate von wurz. bhrâj und schon oben s. 8 wurde erwähnt, dafs, wenn auch irrthümlich, der name des Bhṛgu von Yâska auf dieselbe wurzel zurückgeführt wird. Wenn nun den Bhṛgu's in einer stelle des Rigveda ganz besonders das prädikat der somaspendenden (wörtlich: somischen) gegeben wird R. X, 14. 6 „angiraso naḥ pitaro navagvâ atharvâno bhṛgavaḥ somyâsaḥ", wir aber ferner oben s. 9 sahen, dafs die etymologie von Bhṛgu als den ursprünglichen begriff des wortes den des blitzes ergebe, so steht zu vermuthen, dafs in ältester zeit die wurzel bhrag oder bharg, die sich später in die formen bhrâj und bhrajj, vermuthlich durch eintreten eines nasals in die wurzel, differenzirte, ursprünglich den begriff des brauenden und blitzenden wetters oder vielmehr der in ihm wirkenden personificirten kräfte in sich vereinte und die Bhṛgus deshalb diejenigen göttlichen wesen seien, die den trank brauten und mit dem feuerfunken vom himmel brachten.

Wenn in den im vorhergehenden entwickelten zügen sich eine sowohl in der grundanschauung als auch in manchen einzelheiten übereinstimmende überlieferung über die herabholung des begeisternden tranks bei Indern und Germanen herausstellt, so zeigt sich auch bei den Griechen noch manches, was beweist, dafs auch sie den mythos einst besafsen. Dahin gehört vor allem die sage von der geburt des Zagreus, die schon von andern mit der gewinnung des Odhroerir durch Odhin verglichen worden ist, Stuhr griech. myth. 426; Petersen nord. myth. 207 ff. Demeter hatte ihre tochter Persephone, welcher Zeus nachtrachtete, in einer höle verborgen, aber Zeus verwandelte sich in eine schlange, überlistete die Persephone und diese gebar darauf den Zagreus mit einem stierhaupte, Preller gr. myth. 436. 499; Jacobi myth. wörterb. s. v. Zagreus. Die verbergung der Persephone in der höle stimmt hier zum aufenthalt der Gunnlödh im Hnitbjörg und Zeus wie Odhin nahen der jungfrau als schlange, da es auch von letzterem ausdrücklich heifst, dafs er í orms liki in die öffnung geschlüpft sei, dann geht aber die entwicklung beider mythen auseinander, indem in dem nordischen der trank selber als die frucht der gewonnenen gunst der jungfrau erscheint, während dieser trank im griechischen mythus bereits als gott erscheint und damit die ursprüngliche naturanschauung vollständig verlassen ist, die aus der verbindung des blitzes mit der wolke (Zeus als schlange, Persephone als jungfrau in der höle des wolkenberges) den regen (den Dionysos) hervorgehen liefs. Jedenfalls aber zeigt auch der griechische mythos, dafs auch ihm das himmlische nafs der wolke schon seit uralter zeit als begeisternder trank galt, da der gott des weines die frucht dieser verbindung ist. Daher sind denn auch die Hyaden die ammen des Dionysos, also das gestirn, bei dessen aufgang die regnerische jahreszeit beginnt. In diesem zuge der gestaltung des himmlischen trankes zum gotte berührt sich also die griechische entwicklung näher mit der indischen, wo Soma gleichfalls frühzeitig zum gott wird, und zwar, wie aus der überein-

stimmenden überlieferung beim zendvolke hervorgeht, bereits zu einer zeit, die vor der einwanderung in Indien liegen mufs. Dafs übrigens die sagen vom Dionysos und Soma sich auch noch in einem andern punkte berühren, habe ich schon zeitschr. f. vgl. sprachf. I, 192 besprochen, wo der Dionysos μηροῤῥαφής mit dem in den schenkel des Indra eintretenden soma verglichen wurde.

Dieser punkt bedarf noch näherer ausführung. Zunächst mufs ich bemerken, dafs die dort von mir gegebene auffassung ungenau war, indem der soma angerufen wird, nicht in den schenkel des opfernden einzutreten, sondern denselben zu betreten. Es handelt sich nämlich hier um die ceremonieen, mit denen der soma gekauft wird und in den besitz des opfernden übergeht; mit den worten „betritt des Indra rechten schenkel u. s. w.“ wird der soma auf den schenkel des opferers niedergelegt, nachdem das gewand des opferers zurückgeschlagen und ein tuch darüber gelegt worden ist. Der opfernde wird nämlich Indra genannt, weil die götter, als sie den soma gekauft hatten, ihn gleichfalls auf den schenkel des Indra legten. Die am angeführten orte bereits mitgetheilte stelle der Taittirîya-Saṇhitâ findet sich nun auch in der calcuttaer ausgabe s. 359 im ganzen übereinstimmend: ûrusthânaṃ pûrvâcâraprâptam ity âha „indrasyo' rum âviça daxiṇam ity âha devâ vai yaṃ somam akrîṇan tam indrasyo' rau daxiṇa âsâdayann esha khalu vâ etarhî 'ndro yo yajayate tasmâd evam âha (Saṇh. VI, 1. 11)“ iti „das sich befinden (vielleicht ûrusthâpanam? das legen) auf dem schenkel stammt aus altem herkommen, so sagt er. Den rechten schenkel des Indra betritt, so sagt er; die götter nämlich setzten den soma, welchen sie gekauft hatten, auf den rechten schenkel des Indra, der ist nun jetzt wahrlich Indra, welcher für sich opfern läfst, darum spricht er also“. Danach stellt sich hier allerdings ein ganz anderes verhältnifs heraus, als das am angeführten orte von mir angenommene. Die sitte ist jedoch jedenfalls höchst merkwürdig, zumal sie offenbar in hohes alter hinaufreicht; aber ungeachtet

der ihr zum grunde liegende mythus nun nicht mehr unmittelbar mit dem griechischen von der geburt des Dionysos verglichen werden kann, scheint dieser dennoch gemeinsames stammgut. Ich habe nämlich bereits oben s. 11 der sage von dem Bhṛguiden Aurva gedacht. Er wurde bei einer verfolgung seines stammes, welche selbst der frucht im mutterleibe nicht schonte (âgarbhâd avakṛntantaç ceruḥ sarvâṃ vasuṃdharâṃ), von seiner mutter Vâmoru (linkschenkel)*) im einen schenkel getragen und als die xatriyas ihn auch hier zu tödten kamen, erstrahlte die mutter plötzlich in hohem glanz, und wie die sonne am mittag erschien, den schenkel spaltend, das kind und nahm den wilden kriegern das augenlicht. Nachher erhielten sie von ihm verzeihung und das augenlicht wieder. Aber um die Bhṛgu's zu rächen, droht er mit dem feuer seines zornes die ganze welt zu vernichten und läſst sich schlieſslich nur von seinen aus dem himmel herabsteigenden urvätern überreden, dies feuer in das wasser zu entsenden, da ja alle welten (die er zu vernichten sein wort gegeben) im wasser ihr grundelement hätten. Das thut er denn auch, schickt seine zornesflammen ins wasser und diese flammen werden ein groſses pferdehaupt, wie die vedakundigen wissen, welches feuer mit dem maule ausspeit und die wasser des oceans hinunterschlürft. Mahâbh. I, 6802 ff.; Böhtl. und Roth s. v. Aurva. — Nach dem, was oben s. 6 ff. über die Bhṛgu's gesagt wurde, kann man wohl nicht daran zweifeln, daſs auch hier ein die geburt des blitzgottes behandelnder mythos vorliege, der nur, da er der epischen sage angehört, schon ganz auf den boden derselben verpflanzt erscheint und deshalb aus den kämpfenden göttern und dämonen brahmanen und krieger gemacht hat. Diese auffassung ist, von anderen gründen abgesehen, durch den schluſs unzweifelhaft, da das aus dem roſshaupt entspringende feuer (vaḍavânala, vaḍavâmukha) entschieden der blitz ist; ich verweise auf den mythos von der Savanyû-Erinnys (zeitschr.

*) Vergl. die oben s. 143 über den Vâmadeva geäuſserte vermuthung.

f. vergl. sprachf. I, 439 ff.) und auf den im wasser geborenen Agni (ebend. s. 523). Wenn wir nun aber Agni und Soma in dem von uns betrachteten mythenkreise stets in enger verbindung gesehen haben, so dafs dem kern dieser mythen von beiden oft nur eine einzige anschauung zum grunde lag, so wird man schon von diesem gesichtspunkt aus zu der annahme geneigt sein, dafs auch vom Soma ein gleicher mythos des ursprungs aus dem schenkel vorhanden gewesen sein müsse. Und dies wird durch einen andern mythos noch wahrscheinlicher gemacht. Ich habe an dem bereits oben angeführten orte (zeitschr. für vergl. sprachforschung I, 192) gezeigt, dafs venas der geliebte ein beiwort des soma sei und genau dem griech. οἶνος entspreche. Nun erzählen der Harivaṃça und Vishṇupurâna von einem fürsten namens Vena, der, ein sohn des Anga und der erstgeborenen tochter Mṛtyu's (des todes), sobald er zur regierung gekommen war, alle opfer und spenden verbot und als ihm die heiligen weisen darüber vorstellungen machten, ihnen antwortete, dafs alle götter in der person des königs vereinigt seien (ete câ'nye ca ye devâḥ çâpânugrahakâriṇah | nṛpasya te çarîrasthâḥ sarvadevamayo nṛpaḥ ‖ ) und er deshalb auf seinem verbote bestehe. Da erschlugen ihn die weisen mit geweihten kuçagrashalmen und da er kinderlos war, rieben sie seinen linken schenkel in der weise, wie man das heilige feuer entzündet (tataḥ sammantrya te sarve munayas tasya bhûbṛtaḥ | mamanthur ûruṃ putrârtham anapatyasya yatnataḥ ‖ Vishṇup. I, 13. 18; tato "sya savyam ûruṃ te mamanthur jâtamanyavah | Hariv. 5) und es entsprang aus dem schenkel ein mann, wie ein verkohlter pfahl anzusehen, mit glattem gesicht und von kleiner gestalt. Zu ihm sagten sie „sitze nieder" (nishîda) und darum ward er ein Nishâda, von dem die bösen Nishâda's im Vindhyagebirge stammen. Darauf rieben sie in gleicher weise die rechte hand des todten und daraus entsprang Pṛithu, Vena's sohn, der wie der flammende Agni glänzte und bei dessen geburt der uranfängliche bogen âjagava, himmlische pfeile und ein pan-

zer vom himmel fielen. Alle wesen freuen sich über die geburt dieses sohns und durch sie wird denn auch Vena aus der Put genannten hölle gerettet. Vgl. Muir, original sanskrit texts on the origin and progress of the religion and institutions of India I. p. 60 ff. Ueber das relative alter der obigen legende giebt eine andeutung des Çatapatha-brâhmaṇa auskunft (V, 3. 5. 4), nach der es heifst, dafs Pṛthî, der sohn Vena's, zuerst unter den menschen als fürst gesalbt wurde (pṛthî ha vai vainyo manushyâṇâṃ prathamo "bhishishice). Was den inhalt der sage betrifft, so scheint darin die andeutung zu liegen, dafs es eine zeit gab, wo der cultus des soma bei den xatriya's gewaltig überwog und alle übrigen zu überwuchern drohte, aber von den brahmanen in seine schranken zurückgewiesen wurde. Das scheint die geburt des Pṛthu aus der hand des Vena zu bedeuten, die sich also aus den resten des alten soma (vena) in derselben weise, wie das heilige, reine feuer gezeugt wird, vollzieht; es ist augenscheinlich eine erneuerung des alten unrein gewordenen somacultus. Wenn nun aber der Nishâda aus dem linken schenkel des Vena geboren wird, so stimmt dies zum Aurva, der, wie vorauszusetzen, aus dem linken schenkel seiner mutter, die deshalb Vâmôru heifst, geboren wird; dagegen stammt der Pṛthu aus der rechten hand, was augenscheinlich erst spätere entwicklungen sind, an deren stelle man für eine ältere zeit vermuthlich die geburt des Vena selber aus dem schenkel seines vaters wird setzen dürfen. Unter allen umständen scheint die sage von der schenkelgeburt eines gottes oder heroen auch bei den Indern alten ursprungs und nicht etwa auf entlehnung von den Griechen zu beruhen, was mir namentlich die sage vom Aurva beweist, die eine selbständige indische entwicklung verräth *). Eher wäre dagegen möglich, dafs die geburt des bergbewohnenden Nishâda aus dem schenkel des Vena, einer erst von griechischem einflufs herrührenden einwirkung seinen ur-

*) Ich habe oben s. 143 vermuthet, dafs der so aus dem schenkel geborene gott vielleicht Indra selber gewesen sein möge.

sprung verdanke, indem der name lebhaft an das *Νυσήϊον ὄρος* Il. VI, 133 und die nysaeischen nymphen erinnert.

Nach den eben gegebenen ausführungen wird man denn auch den mythos von der geburt des Dionysos als sohn der Semele wohl in den hier betrachteten mythenkreis einzureihen haben, wenn es auch schwierig bleibt zu sagen, welche naturanschauung diesem besonderen zuge zum grunde liege. Ich möchte daher Preller griech. myth. I, 414 nicht ganz beistimmen, wenn er, speciell nur den griechischen mythos ins auge fassend, sagt: „Die fabel ist der von der geburt des Asklepios ähnlich, wo auch die sterbliche mutter vom feuer verzehrt wird. Nur dafs Dionysos, der gott der traube, noch in ganz anderem sinne *πυριγενής* ist, wie unser dichter sagt: „die sonne hat ihn sich erkoren, dafs sie mit flammen ihn durchdringt". Der blitz des Zeus ist das merkmal dieser flammenden himmelsgluth, sein schenkel d. i. seine zeugende kraft, bedeutet die kühlende und netzende wolke, welche die von beschattendem epheu geborgene frucht vollends reifen läfst." Die in den indischen mythen auftretende hervorhebung des linken schenkels, aus dem sich die geburt vollzieht, scheint jedenfalls eine blos symbolische bedeutung des schenkels, wie sie Preller annimmt, auszuschliefsen.

Haben wir in dem mythos von der herkunft des Zagreus eine übereinstimmung mit der grundanschauung der vorher betrachteten indischen und germanischen mythen gefunden, so giebt es doch auch noch einzelne züge andrer mythen, die namentlich mit indischen zum theil auch mit germanischen übereinstimmen und zeigen, dafs auch neben jener kretischen sage andre mythische auffassungen vorhanden waren, die nicht minder auf die urzeit zurückgehen. In den oben mitgetheilten liedern sahen wir, dafs ein schütze Kṛçânu den mit dem soma enteilenden falken verfolgte, dieser Kṛçânu ist ein Gandharva, welche besitzer des soma sind und ihn bewachen; auch er ist bereits ein wesen der ältesten arischen periode, da er sich in dem zendischen Kĕrĕçâni wiederfindet, in dem ihn Weber ind. stud. II,

313—314 nachgewiesen. Die ihn betreffende stelle des Avesta, Yaçna IX, 75—77 lautet: Haomô tem ciṭ yim kĕrĕçânîm apakhsathrem nishâdhayaṭ yo rusta khsathrô-kâmya yo davata nôiṭ mê apãm âthrava aiwistis vĕ-rĕidhyê daiñhava carâṭ hô vîçpê vĕrĕidhinãm vanâṭ nî vîçpê vĕrĕidhinãm janâṭ. Nach Spiegel's übersetzung: „Haoma hat dem Kereçâni die herrschaft abgenommen, der emporgekommene war begierig nach der herrschaft. Welcher sprach: Nicht soll mir nachher ein Âthrava, ein lehrer, nach wunsch die gegenden durchwandern. Dieser (Kereçâni) möchte alles wachsthum tödten, alles wachsthum vernichten". Vergl. auch Burnouf (sur la langue et les textes zends p. 302 suiv.), der Kereçâni noch nicht als nomen proprium faſst und durch le tyran cruel übersetzt*). Die stelle ist von hohem interesse, da Kereçâni ganz in derselben weise auftritt wie Kṛçânu, denn wie dieser göttern und menschen durch seine verfolgung des falken den soma vorzuenthalten sucht, den soma, in dem wir das befruchtende, wachsthum hervorrufende wolkennaſs erkannten, so heiſst es in der obigen stelle von Kereçâni, daſs er alles wachsthum tödten, alles wachsthum vernichten möchte, aber von Haoma, dem wachsthum verleihenden (Windischmann a. a.. o. s. 136) besiegt wird. Hier stellt sich also der Gandharve noch ganz dem götterfeindlichen dämon gleich, der durch zurückhalten des regens das wachsthum verhindert, und das war sicher die ursprüngliche anschauung nicht blos der Arier, sondern auch aller übrigen Indogermanen, nur daſs das verhältniſs noch keineswegs als ein durchaus feindliches für diese älteste zeit anzunehmen ist, s. oben s. 132. Es ist dies um so bemerkenswerther, als sich daraus ergiebt, daſs der somaschützende und darum auch göttlich verehrte Kṛçânu

*) Seine übersetzung lautet: „Homa a frappé le tyran cruel; celui qui s'est élevé avec le désir d'être roi, celui qui a dit: Qu' après moi, l'Atharvan ne parcoure pas les provinces, suivant son désir, pour les faire prosperer; celui-là est capable de détruire toute prospérité, d'anéantir toute prospérité".

und der dem Haoma feindliche Kereçâni nicht erst aus dem gegensatz der religion des Avesta und der Veden entstanden ist. Das ergiebt sich nach dieser entwicklung wohl auch aus der etymologie des wortes von wurz. karç (kṛç) (anders vermuthen B. R. s. v.), wonach er der abmagernde, ausdörrende ist und so auch zum namen des feuers wird, Böhtl.-Roth s. v. Für diese etymologie spricht insbesondere auch noch die bedeutung von Çushṇa, s. oben s. 55, 151, der ja als Kuyava ganz mit Kereçani zusammenfällt.

Den Gandharven habe ich nun in einem früheren aufsatze (zeitschr. f. vergl. sprachf. I, 513 ff.) die griechischen Kentauren gleichgestellt und gezeigt, dafs, wie jene den soma besitzen, diese ein gemeinschaftliches fafs köstlichen weines hatten, welches Pholos, der sohn des Seilenos und einer melischen nymphe, als er des Hephästos und Dionysos streit um Naxos zu gunsten des letzteren schlichtete, von diesem zum geschenk erhielt. Vgl. Schol. zu Theokr. VII, 149: *Φόλος ὄνομα Κενταύρου ᾧ ἐπιξενωθεὶς Ἡρακλῆς οἶνον ἔπιε καλὸν ἐκ Διονύσου δοθέντα. — ὁ μέντοι οἶνος ὁ δοθεὶς ὑπὸ Διονύσου χαριστήριον, ἀνθ' ὧν Νάξον προσένειμεν ὁ Φόλος κρινόμενος παρ' αὐτὸν εἰς τὸν Ἥφαιστον.* Apollod. II, 5. 4: *διερχόμενος οὖν Φολόην ἐπιξενοῦται Κενταύρῳ Φόλῳ, Σιλήνου καὶ νύμφης μελίας παιδί. οὗτος Ἡρακλεῖ μὲν ὀπτὰ παρεῖχε τὰ κρέα, αὐτὸς δὲ ὠμοῖς ἐχρῆτο. αἰτοῦντος δὲ οἶνον Ἡρακλέους, ἔφη δεδοικέναι τὸν κοινὸν τῶν Κενταύρων ἀνοῖξαι πίθον. θαρρεῖν δὲ παρακελευσάμενος Ἡρακλῆς αὐτὸν ἤνοιξε, καὶ μετ' οὐ πολὺ διὰ τῆς ὀσμῆς αἰσθόμενοι παρῆσαν οἱ Κένταυροι, πέτραις ὡπλισμένοι καὶ ἐλάταις, ἐπὶ τὸ τοῦ Φόλου σπήλαιον κ. τ. λ.* Etwas anders Diod. IV, 11: *Φόλος ἦν Κένταυρος, ἀφ' οὗ συνέβη τὸ πλησίον ὄρος Φολόην ὀνομασθῆναι· οὗτος ξενίοις δεχόμενος τὸν Ἡρακλέα, τὸν κατακεχωσμένον οἴνου πίθον ἀνέῳξε. τοῦτον γὰρ μυθολογοῦσι τὸ παλαιὸν Διόνυσον παρατεθεῖσθαί τινι Κενταύρῳ καὶ προστάξαι τότε ἀνοῖξαι, ὅταν Ἡρακλῆς παραγένηται.* In diesen nachrichten ist zwar das widersprechende, dafs einmal Pholos als eigenthümer des weins genannt wird, dann aber die Kentauren als gemein-

schaftliche besitzer angegeben werden, wie aber auch dieser widerspruch zu lösen sein möge, unzweifelhaft ist, dafs der umstand, dafs Herakles von dem weine trinkt, den anlafs zu seinem kampf mit den Kentauren giebt, dafs diese sich also, ob mit recht oder unrecht, als die besitzer des tranks ansahen. Nun sind aber die Kentauren wie die Gandharven unzweifelhafte wolkendämonen*), und das ihnen zustehende, ob nun vom Pholos oder einem anderen erhaltene weinfafs, ist nur ein anderer ausdruck für die wolke, wie man sich leicht überzeugen wird, wenn man den gebrauch des sanskritwortes kabandha, tonne, bauchiges gefäfs, verfolgt (Böhtlingk-Roth s. v. II. s. 70 f.), das ganz in die bedeutung „wolke“ übergegangen ist**). Dafs auch bei uns der regen als die aus einem gefäfse gegossene flüssigkeit angesehen wurde, werde ich an einem anderen orte nachweisen, hier genügt es auf die noch jetzt gebräuchliche ausdrucksweise „es gieſst mit mollen (mulden)“ hinzuweisen. Für Griechenland verweise ich noch auf die ursprünglich dem wolkenhimmel angehörenden Najaden (zeitschr. f. vergl. sprachf. I, 536), die das wasser aus krügen ergiefsen, sowie auf die Danaiden, die in sieben schö-

*) Nach Nonnus sind die Hippokentauren söhne der Hyaden, die wieder auch als ammen des Dionysos genannt werden, vergl. darüber zeitschr. für vgl. sprachf. I, 535 und oben s. 137 und 166 und eine der Hyaden, nach Asklepiades die vorzüglichste, führte den namen Ambrosia, Völcker myth. des japet. geschlechts s. 87. Die quellen der ambrosia, also des unsterblichkeitstrankes, lagen nach Euripides Hippol. 733 ff. am Okeanos, da wo himmel und erde sich aneinander schliefsen, wo die wolken auf- und absteigen:

*Ἑσπερίδων δ' ἐπὶ μηλόσπορον ἀκτὰν*
*ἀνύσαιμι τᾶν ἀοιδᾶν,*
*ἵν' ὁ ποντομέδων πορφυρέας λίμνας*
*ναύταις οὐκ ἔθ' ὁδὸν νέμει,*
*σεμνὸν τέρμονα κύρων*
*οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει,*
*κρῆναί τ' ἀμβρόσιαι χέονται*
*Ζηνὸς μελάθρων παρὰ κοίταις,*
*ἵν' ὀλβιόδωρος αὔξει ζαθέα*
*χθὼν εὐδαιμονίαν θεοῖς.*

**) Vergl. oben s. 134, die sage vom Kaanthos und seiner schwester Melia.

pfen und dem πολυδίψιον Ἄργος als brunnenerfinderinnen galten, Preller gr. myth. II, 34. Und so denke ich kann wohl kein zweifel darüber sein, was unter dem πίθος der Kentauren zu verstehen sei; entspinnt sich um das in demselben enthaltene getränk der kampf zwischen Herakles und ihnen, so ist das der kampf zwischen Indra und Çushṇa, nur in etwas anderer form.

Ich wies soeben darauf hin, dafs es eine uralte anschauung gewesen sei, der regen werde von göttlichen oder halbgöttlichen wesen aus krügen oder anderen gefäfsen herabgegossen; damit tränken sie und befruchten sie die erde, und erscheinen auf diese weise gewissermafsen als die mundschenken der menschen, die ja ohne den regen des segens der quellen entbehren würden. In unseren sagen und mythen bieten Valkyren, Elbinnen, weifse frauen und hexen vielfach ihr getränk in trinkhörnern oder silberbechern den sterblichen (vgl. nordd. sag. anm. zu no. 33), was auf derselben grundanschauung beruht; dafs der so gewährte trank nektar war, zeigt das altnord. ôminnisöl Grimm myth. 1055, der vergessenheitstrank, denn sobald der sterbliche von dem himmlischen trank getrunken, hat er die erde vergessen*).

*) Bei dieser gelegenheit möge denn auch erinnert werden, dafs der name νέκταρ offenbar demselben begriffskreise entspringe und den vernichter der irdischen erinnerung, des irdischen wesens bezeichne, weshalb ja auch ἀμβροσία skr. amartyâ, unsterblich, geradezu mit ihm verwechselt wird und Thetis den Patroklos durch nektar und ambrosia vor fäulnifs behütet, Il. XIX, 38. Grade so heifst es vom haoma: „Wo wächst der hom, der zubereiter der leichname, durch den man die leichname zurecht richtet und den folgenden körper macht". „Hom, der zubereiter der leichname, wächst in dem see Varkasch am verborgensten orte." Spiegel pârsigramm. s. 170, 6. 172, 16. νέκταρ ist gebildet aus der wurzel νεκ, die wir in νεκ-ρός, νέκυ-ς, lat. nex, nec-is, nec-are finden, das suffix ist das neutrale ταρ, zu dem das griechische sonst nur das masculine und in verwandtschaftsnamen auch feminine τηρ bewahrt hat, wogegen das sanskrit auch ein neutrales tṛ (tar) aufweist. Auch der nordische odhroerir ist ein solcher vergessenheitstrank und daher rührt auch seine den dichter berauschende kraft, die ihn über die erde zum himmel erhebt, Odhin sagt von sich Hâvamâl 13:

Ôminnis hegri heitir, sa er yfir öldrom þrumir,
han stelir geðí guma;
þess fugls fiödrom ek fiötraðr varð
î gardi Gunnladar.

In diesem zusammenhange dürfen wir daher auch noch eine andre auffassung unseres mythos auf griechischem boden erkennen, nämlich in dem raube des Ganymedes durch Zeus als adler oder nach anderer sage als sturmwind; der göttermundschenk ist hier an die stelle des göttlichen tranks getreten. Dafs neben dem raubenden adler auch der sturmwind genannt wird, findet seine genügende erklärung in der verbindung, in welcher blitz und sturm im gewitter erscheinen; wir sahen oben s. 5—6, dafs auch Mâtariçvan schon in alter zeit nach beiden seiten gefafst wurde und dafs Kutsa, der personifizirte blitz, auf den rossen des windes herbeigeführt wird, oben s. 58 ff. Damit hängt dann auch die sage zusammen, dafs Zeus dem Tros zur bufse windschnelle rosse gegeben habe, worauf die götter zu reiten pflegten, ein bild, unter dem Preller, wie ich glaube mit recht, befruchtende wolken sieht (gr. myth. I, 290). So heifst auch der schon in den vedischen liedern personificirte soma vâtâpi, genosse des windes R. I, 187. 8—10 und ebenso wird, wodurch diese benennung noch klarer wird, das gleichbedeutende vâtâpya zur bezeichnung des wassers gebraucht, Nir. VI, 28, Benfey gloss. zu Sâ. Ved. s. v., dann auch in natürlicher entwicklung zur bezeichnung der gährung des soma, Roth z. Nir. VI, 28; V, 12. Auch in der andern erzählung, dafs Zeus dem Tros einen goldenen weinstock zum entgelt für den geraubten sohn gegeben haben solle, liegt doch wohl die andeutung, dafs es eigentlich der trank war, den er geraubt hatte, eine auffassung, die dadurch an wahrscheinlichkeit gewinnt, dafs Ganymedes in andern sagen als ein befruchtender und feuchtigkeit spendender genius erscheint (Preller a. a. o.) und danach also ganz mit dem zeugungskräftigen soma zusammenfällt. Wäre das gold der rebe hier vielleicht späterer zusatz und hätte der in den adler gewandelte gott, der

---

Der vergessenheit reiher überrauscht gelage
und stiehlt die besinnung;
des vogels gefieder umfieng auch mich
in Gunnlödhs haus und gehege.

den trank für sich genommen, dem sterblichen zum ersatz die lebendige rede gebracht, so hätten wir die volle parallele zu dem Indra, der als çyena den somaschofs zur erde bringt. — Auch der umstand ist bei der erwägung der verwandtschaft beider mythen nicht unbeachtet zu lassen, dafs es der ganzen hauptmasse nach ein aufser in Kleinasien besonders auch auf Kreta einheimischer mythos ist, mit dem wir es hier zu thun haben, und dafs auch jener mythos vom Zagreus seinen ursprung in Kreta hatte. In dieser beziehung verdient noch erwähnung, dafs nach Eratosthenes Katast. 30 der adler, der den Ganymed trug (also nicht Zeus selber), vom Zeus, nachdem dieser auf Kreta geboren und nach Naxos gebracht war, unter die sterne versetzt sein soll, weil er ihm, als er gegen die Titanen zog, um die götterherrschaft zu erwerben, beim aufbruch von Naxos zur seite erschien. — Wenn man übrigens gegen die verwandtschaft der mythen das argument geltend machen wollte, dafs die überlieferung, Zeus habe sich selbst in einen adler verwandelt, erst aus späterer zeit stamme (Lucian dial. deor. 4. Heracliti de incredib. bei Westermann mythogr. 28 p. 318 *ἡ δὲ αὐτὴ ὑπόληψις καὶ μέθοδος καὶ περὶ Διὸς καὶ Γανυμήδους· βασιλεύων γὰρ ἁρπάζει τὸν Γανυμήδην αἰετὸς γενόμενος, ὅτι καὶ τὸ ζῶον ἄλκιμον.* Anonym. narr. 23; ib. p. 368. *ὁ Ζεὺς γενόμενος ἀετὸς διὰ μαγγανείας τινὸς ἥρπασε τὸν Γανυμήδην κ. τ. λ.*), so dürfte dies schwerlich stichhaltig sein, da verhältnifsmäfsig spät erscheinende mythen oft gerade ältere und echtere züge enthalten, als die von Homer, Hesiod und den älteren dichtern überlieferten und die verwandlung der götter in die thiergestalt gehört sicher in der regel dem höchsten alterthum an. Aufserdem tritt auch noch in der erzählung des Heraclitus ein bemerkenswerther zug hinzu, wenn er seiner kurzen angabe die worte „*ὅτι καὶ τὸ ζῶον ἄλκιμον*“ hinzufügt, da es gerade ebenso vom çyena in der oben s. 144 aus dem Kâṭhakam ausgezogenen stelle hiefs: „tasmâd esha vayasâm vîryavattamah darum ist er der stärkste der vögel“. Aber selbst wenn der in den adler

sich wandelnde gott nicht der ursprünglichen fassung des mythos angehörte, so möchte der adler doch in seiner verbindung mit dem göttertrank alt sein, da Athenäus XI. p. 491 Schw. uns ein fragment der Moiro (um 312 v. Chr.) aufbewahrt hat, in welchem der adler den kleinen Zeus mit nectar tränkt:

*Ζεὺς δ' ἄρ' ἐνὶ Κρήτῃ τρέφετο μέγας, οὐ δ' ἄρα τίς νιν*
*ἠείδει μακάρων. ὁ δ' ἀέξετο πᾶσι μέλεσσιν.*
*τὸν μὲν ἄρα τρήρωνες ὑπὸ ζαθέῳ τράφον ἄντρῳ,*
*ἀμβροσίην φορέουσαι ἀπ' ὠκεανοῖο ῥοάων·*
*νέκταρ δ' ἐκ πέτρης μέγας αἰετὸς, αἰὲν ἀφύσσων*
*γαμφήλῃς, φορέεσκε ποτὸν Διῒ μητιόεντι.*
*τὸν καὶ, νικήσας πατέρα Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς,*
*ἀθάνατον ποίησε, καὶ οὐράνῳ ἐγκατένασσεν.*

Die übereinstimmung mit Homer XII, 63 in betreff der ambrosia spricht sehr dafür, dafs auch, was hier vom nektar gesagt wird, auf alter überlieferung beruhen werde, ja noch ein innerer grund spricht für das höchste alter der ganzen vorstellung. Die worte *ἐκ πέτρης* machen unzweifelhaft, dafs man glaubte der nektar sprudle als quell aus einem felsen hervor und damit gelangen wir auch auf griechischem boden zu der alten anschauung der wolke als berg*); so stimmt denn der aus dem felsen nektar bringende adler ganz zum falken, welcher den soma vom steine

*) Ich halte es nicht für zufall, dafs die dichterin hier das wort *πέτρη* anwendet, ebenso wenig dafs derselbe ausdruck sich in der bekannten redensart *οὐκ ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης* findet. Man hat für *πέτρος* und *πέτρη* bisher vergeblich nach einem etymon gesucht; gehen aber die begriffe wolke und berg, wolke und felsen ineinander über, wie ich in Wolf's zeitschr. f. deutsche myth. III, 378 gezeigt habe, so wird es nicht überraschen, wenn wir beide als ursprüngliche wolkenbezeichnungen erklären; sie stammen von *πέτομαι* und heifsen eigentlich die fliegenden, sind zugleich aufs nächste mit *πτερόν* und nhd. fedara f. verwandt; wie dies letztere und skr. patará, geflügelt, fliegend, im flug durchschreitend, bedeuten (z. b. R. X, 37. 3: yad etaçebhiḥ patarai ratharyasi wenn du mit den geflügelten Etaças daherfährst), so auch *πέτρος*, *πέτρη*; der wechsel des accents zwischen *πέτρος*, *πέτρη* und *πτερόν* hat die verschiedene verstümmlung des ursprünglichen *πετερος*, *πετερα*, *πετερον* hervorgebracht. War aber das die alte bedeutung, dann erklärt sich auch das haften des wortes in so alten ausdrucksweisen wie die obigen.

raubt, und zum adler (Odhin), der den Odhrörir aus dem Hnitbjörg holt. Wenn endlich zum schluſs gesagt wird, daſs Zeus den nektarbringenden adler unsterblich gemacht und an den himmel gesetzt habe, Eratosthenes aber dasselbe von dem adler berichtet, der den Ganymed getragen, so gewinnen wir dadurch einen nicht unerheblichen grund mehr für die gleichsetzung des Ganymedes mit dem nektar. — Daſs auch die andre seite dieser mythischen vorstellung bei den Griechen vorhanden war, nämlich der vogel als blitzträger, ist bereits oben s. 29 ausgesprochen worden, der adler trug dem Zeus die blitze wie der Pegasos.

Ich erinnere schlieſslich an die bereits oben s. 33 ausgesprochene vermuthung, daſs Picus die zwillinge Romulus und Remus mit wein oder meth geätzt habe, die sich ganz der speisung mit nektar durch den adler, wie sie vom Zeus berichtet wird, zur seite stellt. Andererseits kann man wohl kaum zweifeln, daſs auch die römische sage älterer zeit die herabholung des göttertranks gekannt und dem Picus zugeschrieben haben werde, denn erstens knüpft sich an den picus die sage vom besitz der springwurzel, von der ich später erweisen werde, daſs sie der im blitz herabfahrende donnerkeil sei, dann ist er der erste mensch, der einen neuen volksstamm begründende könig (oben s. 32), endlich fängt ihn Numa durch becher voll weines und meths. Ist also der vogel als feuerbringer unzweifelhaft, so macht die liebe zu dem berauschenden getränk es sehr wahrscheinlich, daſs auch dieser zug des alten mythos vorhanden gewesen sein werde; daſs man ihn auch mit den neugeborenen in verbindung brachte, habe ich oben s. 104 schon gezeigt: da nun die vorstellung von der abstammung der menschen von bäumen in Italien ebenfalls volksthümlich gewesen zu sein scheint, Virg. Aen. VIII, 314:

Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant
Gensque virum truncis et duro robore nata.

Juvenal Sat. VI, 11:

Quippe aliter tunc orbe novo coeloque recenti
Vivebant homines, qui rupto robore nati
Compositive luto nullos habuere parentes

(vergl. Preller röm. myth. 341, griech. myth. I, 57), so ist wahrscheinlich, daſs auch im römischen glauben jene vorstellung von dem weltbaum vorhanden gewesen sein werde, zumal wenn man die von Grimm d. myth. 758 bereits herbeigezogene stelle über den dem Jupiter heiligen aesculus (eine eichenart, Servius z. d. st. aesculus est arbor glandifera, Isid. origg. XVII, 7. 28 fagus et esculus arbores glandiferae Plin. 12. 2) vergleicht, Virg. Georg. II, 291:

Aesculus in primis, quae quantum vortice ad auras
Aetherias, tantum radice in Tartara tendit,

welcher doch unverkennbar eine mythische vorstellung von dem baume zum grunde liegt. — In der gründungssage Roms scheint der ficus ruminalis eine ähnliche rolle zu spielen, wie die esche bei Griechen und Germanen; die bei der überschwemmung an ihm hangen bleibende mulde stellt sich der deutschen sage vom Dold zur seite, Grimm myth. 934. Grade wie nach Grimms annahme sich die Irmensäule aus der weltesche entwickelt hat, scheint die ficus ruminalis bei den Sabinern zur hölzernen säule geworden, von der herab der göttliche Picus seine orakel ertheilt; auf einer gemme erscheint die säule von einer schlange umwunden, Creuzer symb. III, 676; IV, 366. Den mythischen gehalt der ganzen sage hat Schwegler in seiner römischen gesch. bd. I, 410 ff. trefflich dargelegt, im einzelnen bleibt der forschung aber noch ein weites feld.

Nach dieser vergleichung des somaraubes durch Indra mit den nordischen und griechischen mythen wende ich mich zu dem am schlusse des zweiten liedes (v. 4) angedeuteten und von den brâhmaṇa's ausführlicher berichteten zuge, nach welchem dem vogel eine feder oder eine kralle abgeschossen wurde, die zur erde fiel und ein palâça- oder parṇabaum oder ein çalyaka (ein dorn) wurde. Durch diese überlieferung hat der baum eine ganz besondere heilige kraft erhalten und deshalb wird sein holz zu vielfältigem

opfergebrauch verwandt. Dahin gehört auch die ceremonie, mit welcher der Yajurveda in seinen beiden redactionen der Vâjasaneyi-Saṅhitâ und der Taittirîya-Saṅhitâ beginnt. Um nämlich die zum opfer beim eintritt des neumonds nöthige milch zu erhalten, schneidet der opferpriester, adhvaryu, am abend vor dem eintritt des neumonds oder im neumond selber einen palâça- oder çamîzweig ab, um damit die kälber von den kühen zu trennen und zur weide zu treiben; die opfermilch muſs nämlich von frischmilchenden kühen stammen und die kälber werden zur weide getrieben, damit sie dieselbe den müttern nicht absaugen. Der abzuschneidende palâça- oder çamîzweig muſs nach Kâtyâyana an dem baume entweder nach nordosten oder nach osten, oder nach norden, gewachsen sein; dârauf schneidet er ihn mit den worten „zur kraft (schneide ich) dich“ ab, streift mit den worten „zum saft dich“ blätter, staub u. s. w. ab, stellt dann mindestens sechs kühe mit ihren kälbern zusammen, schlägt sie mit den worten „ihr seid winde“ von den müttern fort, indem er bei jedem kalbe dieselben sprüche wiederholt, darauf berührt er auch eine der kühe statt aller übrigen mit dem spruche „der göttliche Savitar führe euch zum trefflichsten werk; dem Indra, ihr kühe, mehret sein theil (an opfermilch); euer, ihr kälberreichen, krankheit- und seuchelosen möge sich kein räuber, kein böser bemächtigen; dauernd seid bei diesem herrn der heerde (für den das opfer vollbracht wird), zahlreich“. Darauf steckt er mit den worten „schütze des opfernden rinder“ den palâçazweig an eine der beiden stätten des heiligen feuers (des opferfeuers oder des feuers des hausherrn) und zwar vor demselben oder östlich davon. Den schlieſsenden spruch erklärt Mahîdhara, der scholiast der Vâjasaneyi-Saṅhitâ noch ausführlicher, indem er ihn folgendermaſsen umschreibt: „he palâçaçâkhe tvam unnatapradeçe sthitvâ pratîxamâṇâ satî yajamânasya paçûn araṇye saṃcaratâç coravyâghrâdibhiyât pâhi, raxa | çâkhayâ raxitâ gâvo nirupadravâḥ satyaḥ sâyaṃ punar âgachantî 'ty âçayaḥ ‖ o palâçazweig, der du an erhöhter stätte stehst

und aufpassest, schütze (bewahre) des opfernden rinder, die im walde umhergehenden, vor der furcht vor dieben, wilden thieren u. s. w.; die durch den zweig beschützten kühe kommen abends ohne unfall zurück, so denkt man innerlich dabei". Vâj. Saṇh. I, 1; Çatap. brâhm. I, 7. 1. 1 ff. Kâty. Çrautasûtra IV, 1. 1 p. 299 ff.

In derselben weise geht das verfahren nach der Taittirîya Saṇhitâ vor sich, nur dafs noch einige erweiterungen der sprüche eingetreten sind, die indefs für unsern zweck nichts weiteres ergeben und daher unberücksichtigt bleiben können. Aus dem commentar verdienen indefs noch einige erläuterungen besondere erwähnung.

Ueber die gestalt des palâçazweigs führt er erstens eine stelle des brâhmaṇa an, die folgendermafsen lautet: „gâyatro vai parṇaḥ | gâyatrâḥ paçavaḥ | tasmât trîṇi trîṇi parṇasya palâçâni | tripadâ gâyatrî | yat parṇaçâkhayâ gâḥ prârpayati | svayai 'vai 'nâ devatayâ prârpayati iti parṇasya gâyatrîsambandho vedagamyaḥ somâharaṇadvârajaḥ | nach der gâyatrî gebildet ist der parṇa; nach der gâyatrî gebildet die thiere; deshalb sind des parṇa blätter dreiständig; dreifüfsig ist die gâyatrî. Da er mit dem parṇazweig die kühe treibt, treibt er sie mit der gottheit selber; das ist der im veda hervortretende zusammenhang des parṇa mit der gâyatrî, der von der somaherabholung stammt". — Ferner bemerkt er darüber nach einer andern stelle des brâhmaṇa: „chedyâyâḥ palâçaçâkhâyâh bahuparṇatvaprâgagratvâdigunân vidhatte „yaṃ kâmayetâ 'paçuḥ syâd iti | aparṇâṃ tasmai çushkâgrâm âharet | apaçur eva bhavati | yaṃ kâmayeta paçumânt syâd iti | bahuparṇâṃ tasmai bahuçâkhâm âharet | paçumantam evai'naṃ karoti | yat prâcîm âharet | devalokam abhijayet | yad udîcîṃ manushyalokaṃ | prâcîm udîcîm âharati | ubhayor lokayor abhijityai iti — er setzt die eigenschaften des abzuschneidenden palâçazweigs, dafs er viele blätter haben und mit der spitze nach osten stehen müsse u. s. w. auseinander: Von wem er wünscht, er werde rinderlos, für den ergreife er einen blattlosen, an der spitze trockenen (zweig), so wird

er rinderlos. Von wem er wünscht, er werde rinderreich, für den ergreife er einen blätterreichen, buschigen (Kâtyâyana a. a. o. s. 300 hat nur bahupalâçâm açushkâgrâm blätterreich, oben nicht trocken, ohne das gegentheil, das ist offenbar das ursprünglichere), so macht er ihn rinderreich. Wenn er einen ostwärts gerichteten ergreift, mag er die götterwelt ersiegen, wenn einen nordwärts gerichteten die menschenwelt. Ergreift er einen nordöstlich gerichteten, so ists zum siege über beide welten". Den spruch „vâyava stha ihr seid winde" erläuternd, sagt er endlich: „he vatsâḥ tṛṇabhaxaṇâya prathamaṃ mâtṛsakâçâd apetya svechayai'vâ' raṇye gantâro bhavata sâyaṃ punar yajamânagṛhe samâgantâro bhavata — ihr kälber, ihr werdet, zum ersten male von der mutter getrennt, nach eignem belieben in den wald zur grasweide gehen und werdet am abend zum hause des opfernden wieder heimkehren".

Mit diesem so eben geschilderten gebrauche stehen nun deutsche und schwedische in einer augenscheinlichen verwandtschaft, die wir deshalb näher untersuchen wollen. Wir wenden uns zunächst zu dem westfälischen, der uns von Woeste (volksüberlieferungen der grafschaft Mark s. 25 f.) ausführlich geschildert ist und das kalwer quieken genannt wird.

„Am ersten Mai steht der hirt mit „krick" des tages auf und geht nach einer stelle des berges, welche am frühsten von der sonne beschienen wird. Dort wählt er dasjenige vogelbeerbäumchen (Quiekenpuot) aus, auf welches die ersten strahlen fallen und schneidet es ab. Das abschneiden mufs mit „einem ratz" geschehen, sonst ist es ein übles zeichen. Ist er mit dem bäumchen auf dem hofe angekommen, so versammeln sich die hausleute und nachbarn. Die „stärke" (einjährige kuh), welche „gequiekt" werden soll, wird auf den düngerplatz geführt. Da schlägt sie der hirt mit einem zweige des vogelbeerbaumes auf das kreuz und spricht:

quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!

De sap es in den biärken,
en namen kritt de stiärken.
Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!

Zum zweiten schlägt er sie auf die hüfte und sagt:

Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!
De sap küemt in de baüken!
'et lof küemt op de aiken.
Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!

Zum dritten schlägt er sie ans euter und spricht:

Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!
Im namen der uiliken Graiten*)
(Goltblaume) sastu haiten!
Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!**)

Nachdem nun die hausfrau ihre stärke besehn hat, nimmt sie den hirten mit ins haus und beschenkt ihn mit eiern. Die gabe fällt aus, je nachdem das thier (im vorjahre) gut geweidet worden ist. Mit den schalen der verzehrten eier, mit butterblumen (caltha palustris?) u. a. wird das aufgepflanzte vogelbeerbäumchen verziert. Der hirt thut

*) In betreff der heiligen Margarethe ist zu bemerken, dafs nach deutschem und schwedischem aberglauben die haselnüsse verderben, wenn es an ihrem tage regnet, Dybeck Runa 1848 s. 38, meine westfälische sag. gebr. no. 485; da die hasel, wie unten gezeigt werden soll, zu den pflanzen unseres mythenkreises gehört, wird die h. Margarethe auch zur eberesche in besonderer beziehung gestanden haben. In Ostfriesland heifst ihr tag (13. juli) Pifsmargreet, Margreet pifs int heu, Stürenberg ostfr. wörterb. s. v.

**) 1) Quiek, quiek, quiek
bring milch in die zitze.
Der saft ist in den birken,
einen namen erhält die sterke u. s. w.
2) Quiek, quiek, quiek u. s. w.
Der saft kommt in die buchen
das laub kommt auf die eichen u. s. w.
3) Quiek, quiek, quiek u. s. w.
Im namen der heiligen Grete
Goldblume sollst du heifsen u. s. w.

sich etwas darauf zu gute, wenn er viele eierschalen aufzuhängen hatte.

Der vogelbeerbaum, wegen seiner üppigen blätter quieke bei uns genannt, ist noch jetzt den fischern und schiffern Norwegens ein heiliger baum, von welchem sie etwas in ihren fahrzeugen haben müssen.“ Woeste volksüberlieferungen der grafschaft Mark s. 25 f.

Ich füge noch hinzu, dafs das mit bunten bändern und eierschalen verzierte quêkrîs an manchen orten über der stallthür aufgestellt wird und dafs der spruch anderswo abweichungen enthält, wie z. b. in Hemer, wo es nach Woestes mittheilung heifst:

sap in de aike,
huânich in de bäuke!
Den namen sastu genaiten
Kuâlhenne sastu haiten,

während er in Deilinghofen lautet:

smant in de käirn,
häu un streâu sastu genaiten,
buntkopp sastu haiten *).

Vgl. auch noch Woeste in Wolfs zeitschr. II, 86 und Wolfs beitr. I. s. 77 ff.

An diesen gebrauch schliefst sich ein schwedischer, welcher in Dybecks zeitschrift Runa 1844 maiheft s. 9 folgendermafsen geschildert wird: „Das erste blumenfest, welches zugleich lebendig an das alte heerdenleben im Norden erinnert, wird an einem der dem himmelfahrtstage (helig thorsdag) nächst vorangehendem oder folgendem tage — wenigstens noch jetzt im gröfseren theile von Dalsland — unter der benennung „mittag treiben (köra middag)“ gefeiert. Nachdem der hirt sich mit dem vieh in den wald begeben

*) Saft in die eiche,
honig in die buche,
den namen sollst du geneufsen,
Kohlhenne sollst du heifsen.
Und: sahne in das butterfafs
heu und stroh sollst du geneufsen,
Buntkopf sollst du heifsen.

hat (er hat dann den besten kober mit, den das haus herstellen kann), wird ein kranz von blumen gebunden und auf den einen pfosten der dem dorf zunächstgelegenen hekkenthür gesetzt, durch welche der hirt mit seinem vieh hindurchgehen mufs, wenn er es an diesem tage gegen die gewohnheit um mittag heimtreibt. Unterdessen und nachdem der hirt die hörner der thiere aufs beste mit blumenkränzen verziert hat, verschafft er sich einen jungen vogelbeerbaum (en ung rönn) und nimmt, wenn er um mittag ans dorf kommt, den kranz vom heckenpfosten und setzt ihn auf die spitze des vogelbaums, hält diesen mit beiden händen vor sich und zieht so an der spitze der heerde ins dorf ein, wo die menge ihm entgegenkommt, ebenso in den viehhof, wohin sowohl menschen als vieh folgen, worauf, nachdem das vieh seine standörter eingenommen hat, der hirt durch die giebelthür hinausgeht und den vogelbeerbaum mit dem kranz auf den schober (stack) setzt, wo er während der ganzen weidezeit stehen bleibt. Danach werden zum erstenmal in diesem jahre den schellenkühen die schellen angebunden und wenn sich jungvieh findet, welches zuvor noch keinen namen bekommen hat, schlägt man mit einer ruthe von vogelbeerbaum dreimal auf ihren rücken, wobei der name ausgerufen wird. Das vieh wird nun am mittag mit dem besten futter gespeist und auch die hausleute nehmen an diesem tage ihre mahlzeit am eingange des viehhofs ein. Nachmittags wird das vieh wieder auf die weide geführt. — In Nordalsdistrikt findet dieser gebrauch, welcher hier „mittag melken (mjölka middag)“ genannt wird, am himmelfahrtstag oder auch zu pfingsten statt und scheint auch eine etwas abweichende bedeutung zu haben, nämlich die feier des anfangs der zeit, wo die kühe dreimal am tage gemolken werden. — In der eben genannten gegend von Dalsland treiben die hirten an einem der genannten tage das vieh heim, um das erstemal im jahr am mittag gemolken zu werden und haben einen mit blumen und kränzen verzierten vogelbeerbaum mit sich,

welcher auf das schober (stack) gesetzt wird. Auf den boden des milchfasses werden weifse anemonen (hvitsippor), kabbelök (caltha palustris) und gekochte eier gelegt, worauf alle kühe gemolken werden. Wenn dies geschehen ist werden die blumen unter das vieh zum fressen vertheilt und die hirten erhalten die eier, welche sie im viehhofe verzehren müssen". Die hier geschilderten gebräuche fielen wohl ursprünglich überall zusammen, so dafs namengebung und dreifache melkung verbunden waren. Die benutzung der caltha palustris (vgl. auch s. 185) ist darum bemerkenswerth, weil die jugend in Berlin im frühling auszieht, um die ersten kuhblumen (caltha palustris) und die ersten maikäfer zu suchen, welche dann für stecknadeln verkauft werden; ihr name deutet wohl auf eine ähnliche verwendung, da nach Dybecks Runa 1845 s. 68 die pflanze von den kühen nicht gefressen wird; in Angermannland heifst sie mit bezug auf obigen gebrauch trimjölksgräs.

Von den Schweden ist der gebrauch zu den Ehsten übergegangen, wie Mannhardt german. mythen s. 20 näher ausgeführt hat; aus Kreuzwalds bericht über denselben (der Ehsten abergläub. gebräuche u. s. w. s. 116) ist besonders bemerkenswerth, dafs der aus ebereschenholz geschnitzte stab auf der sogenannten viehburg aufgepflanzt wird, bevor der hirt das vieh zum erstenmal aus dem stall treibt, dafs er dem stabe seinen hut aufsetzt und dreimal sprüche murmelnd um das vieh herumgeht. Ob der stab auf der viehburg wie in Schweden und Indien noch länger stecken bleibe, wird nicht gesagt, herr dr. Kreuzwald wird wohl darüber gelegentlich weitere aufschlüsse geben. Dieses aufstecken des stabes vor den ställen und auf dem düngerhaufen ist übrigens gleichfalls von den Germanen herübergenommen, wie der schwedische gebrauch und eine weiter unten beizubringende stelle aus Pontoppidanus everric. ferm. vet. bei Finn Magnusen lex. myth. s. 625 zeigt, wo es heifst: certa domus loca, stabula videlicet et sterquilinia etc. sorbi obumbrant ramusculi. Bei uns wird der düngerhaufen in der mainacht an manchen orten mit kreuz-

dorn besteckt, um die thiere vor hexen zu schützen; dagegen sagt man am Oberharz, daſs die hexen in der mainacht auf dornenhecken ausruhen, wo sie die spitzen des weiſsdorns ausbrechen, um sie zu essen, während man in Ostfriesland sagt, daſs sie in der johannisnacht die kapseln der quecken (ebereschen) abbrechen, um sie als kohl zu verzehren: danach scheinen dornen und queken in diesen gebräuchen ursprünglich gleichzustehen und wird die besteckung des düngerhaufens mit ebereschenzweigen auch bei uns wahrscheinlich (vgl. meine westfäl. sagen, gebr. no. 433—434, nordd. sagen, gebr. no. 86; Pröhle unterharzs. no. 310).

Endlich finden wir denselben gebrauch, aber doch schon in verblaſsten zügen, auch im süden Deutschlands, wo ihn uns zuerst Panzer kennen gelehrt hat (beitr. II. no. 45—48 s. 41 f.). Am schluſs der weide überreichen die hirten am martinstage ein birkenreis, welches mit eichen und wachholderzweigen umwunden wird, unter sprüchen, welche fruchtbarkeit der heerden im allgemeinen, eine gesegnete weide und ärnte für das folgende jahr wünschen; aus den sprüchen ist nur zu erwähnen, daſs in dem einen der heil. Martin, im andern der heil. Petrus erwähnt wird; die alterthümliche, in zweien derselben ähnlich wiederkehrende formel ist bemerkenswerth:

so vil kranewittbir
so vil ochs'n und stir
(so vil zwei'
so vil fuede' hai!)

die ruthe wird dann hinter die stallthür gesteckt und mit ihr treiben die dirnen im frühjahr das vieh das erstemal aus dem stall. In gleicher weise findet sich, wie Wurth in Mannhardts zeitschr. IV, 26 f. berichtet, der gebrauch in Niederöstreich; hier lautet der spruch im ganzen übereinstimmend mit no. 45 bei Panzer, enthält aber auch noch eine der vorher mitgetheilten ähnliche formel, die zu dem eingang von no. 46 bei Panzer stimmt:

kommt der sankt Mirt mit seiner ruthen;
so viel als die ruthen zweige hat,
so viel soll auch der bauer vieh haben.

Aus der Oberpfalz berichtet Schönwerth in seinen sitten und sagen I, 321 n. 11 gleichfalls den gebrauch: „Am walburgiabend bringt der hüter in jedes haus die sogenannte Mirtesgard'n, martinigerte, womit das vieh zum erstenmal ausgetrieben wird. Sie besteht aus palmzweigen mit den kätzchen, dann Grannwittspitzeln, spitzen blättern vom segelbaum und eichenblättern, und wird am vorabend vor Martini von den hirten gemacht. Sie ist am heiligen dreikönigsabend geweiht und am walpernabende von des hirten weib in die häuser gegen ein geschenk gebracht worden". Zu bemerken ist noch die mittheilung a. a. o. s. 322, dafs man in der walburginacht birkenbäumchen auf den mist steckt und zwar so viel als man rinder hat.

Nach diesen mittheilungen ist klar, dafs die Inder wie die Germanen die sitte hatten, das jungvieh beim erstmaligen austrieb auf die weide mit dem zweige eines heiligen baumes zu schlagen, um es so kräftig und milchreich zu machen. Ueber den bei dem gebrauche benutzten baum selber ist hier nur soviel zu bemerken, dafs zwar die eberesche offenbar den vorrang einnimmt, aber auch andere, offenbar aus anderen, aber ähnlichen gründen heilige an ihre stelle treten können; die westfälischen sprüche deuten darauf, dafs der saft jedenfalls als eine haupteigenschaft derselben anzusehen sei, dafs daher besonders saftreiche bäume vielleicht vorzugsweise gewählt wurden, was noch weitere bestätigung durch den bairischen gebrauch erhält, der ein birkenreis an die stelle der eberesche treten läfst, denn die birke ist ja wegen ihres berauschenden saftes bekannt; auch die Hemer'sche variante, wonach es heifst „saft in die eiche, honig in die buche" ist sehr bemerkenswerth, wenn man sich des über die μελία gesagten erinnert und bedenkt, dafs auch der indische priester die rüthe mit den worten „zum saft dich" der blätter beraubt und das brâhmaṇam erklärte, das kalb werde darum mit dem parnazweige geschlagen, damit was vom soma in denselben eingedrungen sei, sich auch der sterke mit-

theilen solle. Indeſs haben doch auch jedenfalls noch andere gründe bei der wahl mitgewirkt, da der wachholder und die eiche mit ihrem festen, keineswegs übersäftigen holz ebenfalls in unserem gebrauch auftreten; ein näheres darüber weiter unten, hier kommt es mir zunächst nur darauf an, die vergleichungspunkte zusammenzustellen. Zu diesen ist ferner auch das aufstecken der ruthe an der stätte eines der heiligen feuer bei den Indern zu rechnen, damit das vieh dadurch geschützt werde; der zweig wird offenbar persönlich gedacht, er ist die verkörperung eines gottes, darum ist er im stande selbst aus der ferne die heerde vor räubern und wilden thieren zu schützen. Die deutschen gebräuche sind schon sehr zusammengeschrumpft, zeigen auch den unterschied, daſs die ruthe auf den dünger gesteckt wird*); nichts destoweniger vergleichen sie sich dem indischen, wie namentlich der schwedische und der von den Germanen stammende ehstnische gebrauch zeigt. Endlich gehört zu diesen übereinstimmungen, die segensformel, welche eine mit der fülle der beeren (kranewittbir = wachholderbeere, davon auch kranewittsvogel = krammetsvogel) und zweige übereinstimmende fülle der heerden wünscht, wenn wir sie mit den worten des Taittirîya brâhm. und des Kâtyâyana (oben s. 182) vergleichen, wo es heiſst: „Von wem er wünscht u. s. w.“. Darauf, daſs in den besprochenen sprüchen der heilige Martin und Petrus angerufen werden, von denen jener in der regel an stelle Wodan's, dieser an die des Donar getreten ist, die beide sich dem einen Indra oder einem älteren an seiner stelle stehenden gott vergleichen, will ich hier kein besonderes gewicht legen, es können dabei auch mehr äuſserliche gründe mitgewirkt haben. Nur auf den namen des westfälischen gebrauchs und des baums, auf quieken und quieke, gewöhnlich ndd. quêken, quêke, daneben auch z. b. am Harz quitsche, ist noch aufmerksam zu machen,

*) Einiges weitere, diesen gebrauch betreffende material hat Mannhardt germ. mythen p. 17 anm. 8 zusammengestellt.

die schon an sich den zweck des gebrauchs aussprechen; quieken bedeutet stark, kräftig, jung und frisch machen, vergl. nhd. erquicken, neues leben einhauchen, die quêke ist daher der lebensbaum, und wir sehen daher, dafs wie von dem himmlischen weltbaume unsterblichkeit und lebenskraft träuft, diese auch mit dem irdischen, der hier an seine stelle trat, verbunden gedacht worden sein mufs. Man übersehe auch nicht, dafs der in Baiern an die stelle der quêke tretende wachholder alt quëcholter heifst, also mit dem gleichen wort zusammengesetzt ist. Dafs übrigens beide zunächst von ihrer unverwüstlichen lebenskraft den namen haben, die sie immer neue sprossen treiben läfst, ist schon durch den namen und die eigenschaft einer dritten quêke, durch das wuchernde quêkengras, quickgras (triticum repens L.) klar. — Endlich mache ich noch auf die besonders anziehende form, welche der schwedische gebrauch zeigt, aufmerksam; die festliche bekränzung und speisung der thiere, sowie die versammlung der hausleute und die verzehrung des mahls draufsen bei den thieren lassen auf ein altes opferfest schliefsen; von der frisch gemolkenen milch wird ursprünglich der gott, werden ebenso die menschen auch ihren antheil erhalten haben. Die verlegung des festes auf den tag, wo die dreimalige melkung beginnt, zeigt wie wichtig diese für ein altes hirtenvolk war und diese dreimalige melkung liefert denn auch wohl die natürlichste erklärung für die dreifache tägliche spende, von der ich oben s. 157 gesprochen habe; bei jeder gabe, die das dem gotte heilige thier gewährte, erhielt dieser selbst die spende der dankbarkeit. Dafs diese dreimalige melkung nach alter überlieferung im mai beginnen müsse, zeigt der ags. Thrimilci = Maius bei Beda: Thrimilci dicebatur, quod tribus vicibus, in eo per diem mulgebantur, Grimm gesch. d. d. spr. I, 80. 92. 110. Vergl. Bouterwek zu Calendew. 79 s. 24.

Die im vorhergehenden besprochenen eigenschaften der eberesche oder quêke rufen natürlich die frage nach der beschaffenheit des indischen baumes hervor, der ihr in je-

nem gebrauche gleichsteht. Hier verdient zunächst bemerkung, daſs wie bei uns mehrere bäume die betreffende gerte liefern, so hier wenigstens zwei genannt werden, der palâça- oder parṇabaum und die çamî. Wir sahen oben s. 148, daſs ihre verwendung dadurch hervorgerufen war, daſs sie aus der dem somabringenden falken abgeschlossenen feder (flügel) entsprossen und deshalb soma in sie gedrungen sein sollte. Man sollte daher glauben, daſs der baum wie die gefiederte eberesche irgend eine ähnlichkeit mit feder oder flügel zeigte, die diesen mythus hervorzurufen geeignet gewesen wäre; das ist aber nicht der fall; den nächsten anlaſs hat dazu nur sein name parṇa gegeben, der, wie schon s. 148 gesagt ist, feder oder flügel und blatt zu gleicher zeit bezeichnet. Diesen namen führt er aber nicht etwa wegen der form seiner blätter, die dreiständig und eirund sind, sondern wegen seiner schönen laubfülle, die ihm deshalb auch den andern namen palâça d. i. blatt, laub zugezogen hat. Dieselbe eigenschaft sahen wir auch an dem götterbaum oben s. 128 hervorgehoben, indem ihm das beiwort supalâça schön belaubt gegeben wurde. Doch war es dies nicht allein, was ihm zu seiner heiligkeit verhalf; auſser der unten noch zu besprechenden dreiständigkeit der blätter hat ein wichtigeres moment augenscheinlich noch dabei gewirkt; der baum hat nämlich eine herrliche, dunkel scharlachrothe blüthe, die von den dichtern viel gepriesen wird (in diesem fall wird er gewöhnlich kiṃçuka genannt; sukiṃçuka von dem wagen der Sûryâ findet sich schon Rigv. X, 85. 20), und einen rothen saft, dessen schon das Çatap. brâhmaṇa XIII, 4. 4. 10 (oben s. 148) mit den worten erwähnt: „aus dem fleisch desselben ward der palâça, darum ist er vollsäftig und rothsäftig, denn röthlich ist das fleisch“. Erwägt man nun aber, daſs die mythen von der herabholung des feuers und des soma stets in enger verbindung stehen, daſs der somabringende falke ja der donnergott Indra war und noch entschiedener Agni, der feuergott, gleichfalls als falke, der soma bringt, genannt wurde, so unterliegt es wohl keinem bedenken, daſs man

in dem baum ursprünglich eine verkörperung des blitsgottes selber sah und sich dessen natur in den rothen blüthen und dem rothen safte ganz besonders offenbaren liefs; dafs auch die dreiständigkeit der blätter darauf weist, soll unten gezeigt werden.

Diese ansicht tritt noch entschiedener in der verwendung des zweitgenannten baumes, nämlich der çamî, hervor; es ist dies die acacia suma Roxb., welche gefiederte blätter hat und so deutlich die ihr nach dem mythos zukommende gestalt trägt, sie ist aber auch zugleich derselbe baum, auf dem der zur entzündung des heiligen feuers verwandte açvattha wächst und sie entstand, wie wir im mythos vom Purûravas und der Urvaçî sahen aus dem gefäfs, in welchem die Gandharven jenem das himmlische feuer mitgaben, während dies selber ein açvattha wurde (vgl. oben s. 81. 84). Deutet demnach die gestalt der gefiederten blätter klar auf die verwandelte schwinge des soma bringenden vogels, so spricht sich in dem aus ihrem schoofse entkeimenden açvattha nicht minder klar die verkörperung des vom himmel stammenden blitzes aus. Ob sie auch etwa einen besonders eigenthümlichen saft, wie der palâça gehabt habe, vermag ich nicht zu sagen; jedenfalls mufs man vermuthen, dafs der ursprüngliche baum, von dem der zweig geschnitten wurde, eine solche eigenschaft gezeigt habe, denn es wird wohl angenommen werden müssen, dafs palâça und çamî erst in Indien an die stelle eines baumes der älteren indogermanischen heimat getreten seien. Dieser baum wird durch seinen saft auf den göttertrank, durch seine blätter auf das gefieder des denselben bringenden vogels und durch die farbe seiner blüthe oder seiner frucht oder auch seines holzes auf den feuerbringenden vogel hingewiesen haben. Jedenfalls müssen die beiden beziehungen auf den trank und auf das feuer auf sichtbare weise in seinen eigenschaften verkörpert gewesen sein. Die erstere mufs jedoch in Indien immer mehr in den hintergrund getreten sein, seitdem der somasaft nicht mehr, wie es ursprünglich der fall gewesen zu sein

scheint, aus einem baume oder einem auf ihm wachsenden rankengewächs, sondern aus der asclepias acida genommen wurde. Daher erklärt sich auch, daſs die beziehung des baumes auf das feuer in Indien viel zahlreichere spuren zurückgelassen hat als die auf den trank; dasselbe zeigt sich aber auch bei den übrigen völkern, namentlich bei den Germanen.

Ehe wir jedoch zur darlegung dieser besonderen beziehung jener pflanzen zum feuer übergehen, bedarf noch die eben ausgesprochene vermuthung, daſs die asclepias acida nicht die ursprüngliche, oder wenigstens nicht die alleinige pflanze war, von der der berauschende saft entnommen wurde, einiger begründung. Die brâhmaṇa's gestatten nämlich unter gewissen bedingungen, namentlich wenn man keine somapflanzen findet, daſs andere pflanzen als ersatz derselben eintreten, von denen zum theil derselbe mythus erzählt wird, wie von dem palâçabaum. So heiſst es im Çatap. brâhm. IV, 5. 10. 2 ff., daſs zunächst als ersatzmittel phâlguna (n., bei Wilson m. a sort of tree, Pentaptera Arjuna), und zwar die art mit braunrothen blüthen (aruṇapushpâṇi) als ersatzmittel eintreten können, dann heiſst es weiter: „yad aruṇapushpâṇi na vindeyuḥ | çyenahṛtam abhishuṇuyâd yatra vai gâyatrî somam achâpatat tasyâ 'âharantyai somasyâ 'ṃçur apatat tac chyenahṛtam abhavat tasmâc chyenahṛtam abhishuṇuyâd || wenn man keine braunrothblühenden (phâlguna's) findet, möge man çyenahṛta pressen, denn als die gâyatrî mit dem soma hierherflog, entfiel der raubenden ein somastengel, der wurde ein çyenahṛta; darum möge man çyenahṛta pressen“. Ferner werden dort als ersatz noch âdârâḥ genannt (findet sich nicht bei Wilson, ist aber = pûtîka), weil sie aus dem blut des opferthieres entsprangen, also wohl ebenfalls eine rothblühende pflanze; endlich auch aruṇadûrvâḥ und haritakuçâḥ braunrothe und goldgelbe grasarten. Die âdârâḥ werden Çat. br. XIV, 1. 2. 12 auch pûtîka (Wils. Caesalpinia Bonducella) genannt und vom commentator zu Kâtyâyana Çrautasûtra XXV, 12. 19 durch rohishatṛṇam er-

klärt *). Das Pancaviṇça brâhmaṇa IX, 5 sagt von ihnen: „yadi somaṃ na vindeyuḥ pûtîkân abhishuṇuyur yadi na pûtîkân arjunâni (Wils. terminalia arjuna) | gâyatrî somam aharat tasyâ anuvisṛjya somaraxiḥ parṇam achinat tasya yo "ṇçuḥ parâpatat sa pûtîko "bhavat tasmin devâ ûtim avindan || wenn man keinen soma findet, presse man pûtîka's, wenn keine pûtîka's arjuna's. Die gâyatrî raubte den soma, ihr schofs der somawächter ihr nachschiefsend eine feder ab, der kiel (aṇçuḥ) derselben, welcher herabflog, ward ein pûtîka, in dem fanden die götter hülfe.“ Vom çyenahṛta heifst es endlich zu Kâtyâyana Çrautas. a. a. o.: „khadirâder bahukâlînasya yâ vallîrûpâ añkurâ utpadyante tac chyenahṛtam ity ucyate — die schlingpflanzenartigen schöfslinge, welche auf einem alten khadira (mimosa catechu) oder ähnlichen baum **) entsprieſsen, die nennt man çyenahṛta“. Wir sehen also mehreren dieser pflanzen denselben ursprung, wie dem palâça und der çamî beigelegt, wonach sie als directe verkörperungen des himmlischen soma erscheinen und deshalb auch als seine irdischen stellvertreter gelten; von ganz besonderer wichtigkeit ist aber das çyenahṛta, weil es einmal in seinem namen, das vom çyena geraubte, noch die hinweisung auf den mythus zeigt, dann aber auch als besonderer schöfsling einer mimosenart (mit gefiederten blättern) sich an den um derselben eigenschaften willen heiligen açvattha anschlieſst. Die vorliegende stelle ist jedoch insofern nicht ganz klar, als añkura hier als femininum erscheint, während es sonst nur als masculinum oder neutrum und nur in späterer zeit am schluſs von compositis als femininum erscheint; dann aber verstehe ich nicht recht, wie die schöfslinge des khadira u. s. w. die gestalt von schlingpflanzen haben können, wenn der betreffende baum nicht selbst eine solche ist, was doch hier nicht der fall ist. Es scheint fast, als sei das çyenahṛta

*) Mehrere arten der Caesalpinia haben gefiederte blätter und das holz giebt einen braunrothen farbestoff; zu ihnen gehört auch das fernambuc-holz.

**) Der khadira wurde auch bei dem feuerzeug verwandt, s. oben s. 72.

eine besondre schlingpflanzenart, die auf dem khadira wachse, doch würde man in diesem fall den locativ statt des genitivs erwarten. Jedenfalls steht fest, daſs das çyenahṛta mindestens als ein auf einem khadira befindlicher, sich eigenthümlich von ihm unterscheidender sproſs angesehen worden sei, wie dies schon aus den worten des Çatapatha brâhmaṇa hervorgeht. — Wenn die vorhergenannten pflanzen dazu dienen, die stelle des soma zu vertreten, wenn solcher nicht zu haben ist, so weist eine merkwürdige stelle des Kâtyâyana Çrautas. X, 9. 30, die mir Weber mittheilt, den priester an, auch wenn soma vorhanden ist, solchen doch nicht zu geben, sondern statt seiner den saft der früchte des nyagrodha (ficus indica, dem açvattha nahe verwandt und oft mit ihm verwechselt) in milch auszudrücken und ihn dem vaiçya und râjanya zum genuſs zu geben. Das scheint darauf zu deuten, daſs vor der begründung der priesterherrschaft die masse des volks den belebenden trank von diesem oder einem ähnlichen baume nahm. Die früchte sowohl der ficus indica als der ficus religiosa sind röthlich, und jene gröſser, während die der letzteren unserer vogelbeere gleichen (Petermann pflanzenreich s. 271).

Wir sehen also, daſs die pflanzen, welche als stellvertreter des soma zugelassen werden, sich mehrfach durch ihre rothen blüthen und früchte oder die rothe farbe ihres holzes und ihrer rinde auszeichnen, so daſs auch dadurch die ursprüngliche verbindung, in die man die herabführung des trankes und des feuers brachte, ausgesprochen wird. Wenn ferner das entstehen der pûtîka's und des çyenahṛta direct aus der verwandlung des abgeschossenen gefieders des soma bringenden vogels hergeleitet wird und diese nun den stellvertreter des soma liefern, wenn ferner das çyenahṛta grade wie der durch verwandlung aus dem himmlischen feuer stammende açvattha auf einem andern baume, sei es als besondre pflanze, sei es als eigenthümlicher auswuchs, entsteht, so darf man wohl vermuthen, daſs sie in einer älteren zeit allgemeiner zur auspressung des berau-

schenden trankes verwandt wurden als der soma, der vielleicht nur wegen seiner sonstigen eigenschaften allmählig vor jenen den vorzug erhielt. Ganz besonders aber mufs dem çyenahṛta ein vorzügliches anrecht zur verwendung eingeräumt werden, weil er noch durch seinen namen die erinnerung an seinen mythischen ursprung bewahrt hat und sich durch sein hervorsprieſsen auf einem baum mit gefiederten blättern dieser ursprung noch sichtbarlich offenbarte. Dafs darum dieser çyenahṛta nicht das ursprüngliche gewächs zu sein braucht, an dem sich der mythos entwikkelte, versteht sich von selbst, nur das relativ ursprüngliche wird er gewesen sein, an dessen stelle in einer früheren heimat der Inder ebensowohl ein anderes gewächs gestanden haben kann. Für uns ist zunächst nur von besonderer wichtigkeit, dafs wir in ihm eine den trank liefernde pflanze kennen lernen, die auf anderen wächst, weil wir sahen, dafs von dem das reine feuer liefernden baum dieselbe eigenschaft verlangt wurde; diese wichtigkeit wird noch erhöht, wenn wir sehen, dafs beide auf bäumen derselben gattung mit gefiederten blättern erwachsen sein müssen, weil sich daraus ergiebt, dafs man das abgeschossene gefieder des vogels, wohl ursprünglich diesen selber, sich in den baum verwandeln lieſs, aus dessen schooſse nun sowohl das himmlische feuer als der himmlische trank in gestalt einer neuen pflanze erwuchsen.

Die so eben hervorgehobenen momente machen die annahme, dafs man ursprünglich feuer und trank aus einem und demselben gewächs genommen habe, sehr wahrscheinlich; als jedoch die verwendung der asclepias acida, die nicht schmarotzend auf anderen pflanzen wächst, immer mehr zunahm, mufs der mythus, welcher die pflanze aus dem gefieder des soma bringenden vogels hervorgehen lieſs, an klarheit verloren haben, während sich der von dem zur pflanze gewordenen feuer in gröſserer ursprünglichkeit erhielt. Dies zeigt sich namentlich auch an den traditionen über den açvattha (ficus religiosa L.).

Denn wenn wir auch an ihm noch eine erinnerung an

den trank darin hervorbrechen sehen, daſs der himmlische feigenbaum der somaträufelnde (açvatthaḥ somasavanaḥ oben s. 128) genannt wird und Sâyana gelegentlich einmal, R. I, 135. 8, açvattha durch soma erklärt (obwohl es dort nur die aus dem holze desselben bestehende somakufe bezeichnet, gerade wie wir s. 203 sehen werden, daſs das ebereschenholz zu bierkufen verwandt wird)*), so zeigt sich doch, daſs bei ihm die verkörperung des Agni in ihm bei weitem überwiegt, wie schon sein name bezeugt**), den er davon trägt, daſs Agni aus dem himmel als roſs entflichend sich in ihm geborgen haben sollte (vgl. zeitschr. f. vergl. sprachf. I, 467); einen anderen ursprung aus dem feuer sahen wir ihm oben s. 81 und 84 mit der çamî in gemeinschaft beigelegt und diese verbindung mit dem offenbar nach andrer sage aus dem gefieder des soma bringenden vogels entstandenen baum zeigt wie innig auch hier

*) Er besitzt in der that, wie die banyane, einen milchartigen saft, der zu einem elastischen gummi (schellac u. s. w.) gerinnt und vortrefflich zum vogelleim ist Lassen J. A. I, 258. Der letztere umstand bildet bekanntlich auch eine haupteigenschaft der mistel, die, wie weiterhin gezeigt werden soll, gleichfalls in den kreis der hier zu betrachtenden pflanzen gehört.

Zu den oben s. 126—128 besprochenen vorstellungen vom himmlischen açvattha trage ich hier noch zwei dort übersehene stellen nach, in welchen derselbe ganz wie die esche Yggdrasill als weltbaum auftritt; die erste findet sich Kâṭhaka-Upanishad VI, 1:

ûrddhvamûlo avâkçâkha esho "çvatthaḥ sanâtanaḥ |
tad eva çukraṃ tad brahma tad evâ 'mṛtam ucyate ||
tasmil lokâḥ çritâḥ sarve tad u nâ 'ty eti kaçcana |

„aufwärts die wurzeln, abwärts die zweige hat jener ewige açvattha; er heiſst samen, er Brahma, er amṛtam. In ihm beruhen alle welten, über ihn geht keiner hinaus." Daran schlieſst sich genau die stelle der Bhagavadgîtâ XVI, 1 an:

ûrdhvamûlam adhaḥçâkham açvattham prâhur avyayaṃ |
chandâṇsi yasya parṇâni yas tam veda sa vedavit ||

„aufwärts die wurzel, abwärts die zweige, sagt man, habe der unvergängliche açvattha, dessen blätter die metra sind; wer ihn kennt, der ist des veda kundig". Die darauf folgende schilderung, als eine rein symbolische, übergehe ich und bemerke nur, daſs er die stätte heiſst, von der man nicht zurückkehrt (v. 4 und 6) und das erste wesen (âdyam purusham) genannt wird. Weiteres über die vorstellung sehe man noch bei Lassen zur Bhag. p. 237.

**) Aus açva roſs und sthâ stehen, also etwa roſsständig, grade wie svastha selbständig, vgl. zeitschr. f. vergl. sprachf. I, 467 f. Eine andere etymologie aus asvastha, mit dentalem s, hat Lassen J. A. I, 257 gegeben.

beide mythenkreise sich miteinander berühren. Dies offenbart sich aber noch ganz vorzugsweise an der schon oben bei der feuerentzündung s. 42 besprochenen besonderen eigenschaft des açvattha, die darum von um so gröſserer bedeutung wird, als wir sie auch an der eberesche wahrnehmen.

Der açvattha, auch pippala genannt, pflanzt sich nämlich häufig in der weise fort, daſs affen oder vögel samen auf häuser und andre bäume fallen lassen, aus denen dann der baum hervorkeimt und so durch seine bald reichlich sich ausbreitenden zweige oft den baum, der ihn genährt, ganz überdeckt und vernichtet (Lassen J. A. I, 259). Wir sahen nun oben s. 71 ff., daſs die araṇi von einem solchen açvattha, der auf einer çamî gewachsen war, genommen sein muſste und daſs auch bei Griechen und Römern dieselbe eigenschaft der hölzer zur entzündung des feuers verlangt wurde, wenn aber nun wohl nicht zu bezweifeln ist, daſs auch die çamî wie der palâça aus dem gefieder des soma bringenden vogels erwuchs, so kann die besondere heiligkeit des auf der çamî gewachsenen açvattha doch wohl nur daher stammen, daſs der vogel mit dem soma zugleich auch das feuer herabbringend gedacht wurde, das nun aus der çamî in gestalt des açvattha hervorwuchs. Man sah also in dem açvattha eine verkörperung des blitzes, gleichsam einen zum baum gewordenen donnerkeil, woher sich mehrere noch näher zu besprechende eigenschaften desselben erklären.

Auch der bei dem oben besprochenen gebrauch verwandte zweig der eberesche hat nun eine ganz besondere zauberkraft, wenn er von einem solchen baum stammt, der, wie der açvattha, auf anderen bäumen gewachsen ist. Dies wird ausdrücklich in einem aufsatze in Dybecks Runa 1845 s. 62 ausgesprochen: „Gleichwohl schränken sich seine vermeinten eigenschaften nun mehr auf den sogenannten flögrönn, oder den kleinen rönnschöſsling ein, den man nicht selten auf dächern und in felsritzen sieht, wo er aus den kernen aufsprieſst, welche die vögel zerstreuen. Man glaubt

noch heute, daſs dieser schöfsling eine wunderbare kraft habe. Derjenige, welcher bei nacht draufsen ist und nicht „flögrunn“ bei sich hat, um darauf zu kauen, mag sich wohl vorsehen, daſs er nicht bethört oder unvermögend wird sich von der stelle zu rühren“ *). Dasselbe gilt in Norwegen, wo dem holze eines solchen baums zaubervernichtende kraft zugeschrieben wird, nach einer sage, die J. Aasen Prøver af Landsmaalet i Norge s. 3 mittheilt, in welcher ein Troll ackernde knechte in der art bezaubert, daſs sie den richtigen lauf der furchen verlassen, einer jedoch denselben trotz des zaubers innehält, weil er aufser anderem schutz gegen Trollthum auch den hat, daſs flogrogn zu seinem pfluge verwandt ist; der herausgeber bemerkt dazu, daſs flogrogn einen vogelbeerbaum (rønnetræ) bezeichne, der auf einem anderen baum gewachsen und also aus einer beere entsprossen sei, die in einer spalte oder ritze auf dem baum liegen geblieben sei. Dieser glaube von dem baum, wenn wir ihn mit dem vom açvattha, dem parṇa und der çamî vergleichen, beruht nun offenbar ebenfalls darauf, daſs man den auf einem andern baum aufsprossenden schöfsling durch einen himmlischen vogel dahin gebracht ansah und dieser himmlische vogel muſs ein verwandelter gott gewesen sein. Am nächsten läge in einem solchen Odhin zu vermuthen, da er als adler den göttertrank raubte, zumal in dem oben mitgetheilten aberglauben, daſs man flögrunn kauen müsse, offenbar dem safte die zauberabwehrende kraft beigelegt wird, allein auch hier wie bei den Indern sehen wir doch den gedanken von der verkörperung des blitzes in dem baume in den vordergrund treten und Thor ist es daher, als dessen heiliges gewächs er auftritt; dieser gott wird daher wie Agni bei den In-

*) Likväl inskränka sig dess förmenta egenskaper nu mer till den så kallade Flögrönnen (Flygrönnen), eller den lilla rönn-telning, som icke sällan ses på tak och i bergsskrefvor, der den uppskjuter af kärnor, dem foglar kringspridt. Denna telning tros ännu i dag äga en underbar kraft. Den, som nattetid är ute och icke har hos sig „flögrunn“, att tugga på, må se sig väl före, at icke blifva dårad, eller oförmögen, att röra sig af fläcken.

dern in einer älteren zeit in ihm seine verkörperung gefunden haben. Ich habe schon früher, in dem aufsatz über die weifse frau (Mannhardt zeitschr. f. d. myth. III, 390) vermuthet, dafs der name des vogelbeerbaums, bjaurg Thôrs, einen gleichen ursprung haben dürfte und wenn unter dem flusse Vimur die wolke zu verstehn ist (Mannhardt germ. myth. s. 21), Thor sich aber aus der ihn umdrängenden flut an ihm rettet, so war die ursprünglichere fassung dieses mythus vielleicht die, dafs der gott sich in den baum, nicht an ihm, rettete, wie Agni in den açvattha. Jedenfalls zeigt mannichfacher aberglaube, dafs man in der eberesche wie in dem açvattha eine verkörperung des blitzes oder donnerkeils sah, was weiterer ausführung bedarf.

Zunächst ist bekannt, dafs Thôrs hammer der sicherste schutz gegen zauber und riesen ist und man darf daher annehmen, dafs die eberesche, wenn sie wirklich eine verkörperung des mjölnir war, auch an seiner stelle aufgetreten sein werde. Nun sind aber die bekannten drei kreuze, mit denen haus und stall in der walpurgisnacht geschützt werden, bekanntlich die symbole des hammers; tritt an ihre stelle, wie wir gesehen haben, die eberesche, so wird diese ihn selber vorstellen, wie dies ebenso vom kreuzdorn (s. oben s. 187) wahrscheinlich ist. Ebenso tritt die eberesche aber auch sonst noch allgemein als vor zauber und hexen schützendes mittel ein, wie der bereits oben nachgewiesene schwedische und norwegische glaube zeigt; in England heifst dieselbe mountain-ash oder rountree oder witch-elm auch witchen, witch-hazel, witchwood (Halliwell s. v.); dafs sie, wie man glaubt, vom blitz nicht getroffen werde und vor zauber bewahre, habe ich in der Germania (jahrb. d. berl. gesellsch. f. d. spr. VII, 430) nachgewiesen. Sie heifst ferner auch, sobald eine shrew-mouse in ihr eingepflockt ist, shrew-ash, weil dann ihre zweige heilende kraft ausüben, wenn vieh durch das überlaufen einer shrew-mouse erkrankt ist, White's nat. hist. of Selborne, 28th lett. Grimm myth. 1120. Brockett gloss. of North Country words s. v. shrew. Die namen rountree, schott. roan, rowan, stellen

sich zum dän. rœn, rœnnetræ, schwed. rönn, norw. rogn (andre dialektische formen bei Dybeck, Runa 1845, s. 62), altn. reynir, von dem Grimm myth. 1174 vermuthet, daſs er sich zum gothischen runa stelle. Danach würde der baum also von seiner zauberkraft genannt sein; die eberesche ist dagegen geradezu nach dem blitz benannt: in den veden heiſst nämlich die wolke auch der eber, varâha, Nigh. I, 10. Nir. V, 4 ed. Roth; der in der sturmwolke daher schreitende gott Rudra heiſst ebenso; er heiſst wie Indra vajrabâhu, der donnerkeilsträger (R. II, 32. 3), und ist mit dem verderben bringenden speer (heti), wie Odhin und Pallas, ausgestattet, nämlich mit dem blitze. Mein schwager Schwartz hat daher schon auf die ἀργῆτες ὀδόντες des ebers und auf die ἀργῆτες κεραυνοί aufmerksam gemacht (d. heutige volksglaube s. 26); daſs er das richtige getroffen, geht aus dem skr. vajradanta m. 1) hog, 2) rat Wils. hervor, denn vajradanta heiſst donnerkeilzahn, blitzzahn; der zahn des ebers oder schweines und der ratte wurden also wegen ihrer weiſse und schärfe dem blitze verglichen. Das wort für ratte (âkhu) bezeichnet zugleich auch maus und maulwurf, âkhu oder mûsh (μῦς), mûshikâ war dem Rudra heilig, Vâj. Saṇh. III, 57; dadurch wie auch sonst vergleicht sich Rudra dem Apollo Smintheus und Apoll selber wandelt sich ja in einen eber und tödtet den Adonis (Schwartz a. a. o. s. 24). Endlich werden die Maruts R. I, 88. 5 varâhu genannt, was Roth zu Nir. V, 4 und Weber ind. stud. I, 272 vermuthlich mit recht für = varâha setzten, um so mehr als sie ayodanshṭrâḥ, hiraṇyacakrâh genannt werden, erzzähnige, goldrädrige (letzteres wohl in bezug auf die augen, beides deutlich zur bezeichnung des blitzes). Nach alledem muſs wohl der eber vielfältig als mit dem eberzahn oder blitz gleichstehend angesehen werden und die eberesche nichts als blitzesche besagen. Der an das farnkraut sich knüpfende glaube und der umstand, daſs bei ihm ebenfalls ein eoferfearn eberfarn vorkommt, bestätigt, wie sich unten zeigen wird, diese ansicht. — Ueber die zauberabwehrende kraft des baumes hat

ferner Finn Magnusen lex. myth. p. 625 reichlichen stoff zusammengetragen; er führt namentlich aus Pontoppidanus everric. ferm. vet. p. 80 an: „Quod insidia sagarum ipsiusque illorum antesignani diaboli opponat, non aliud sorbo fortius novit munimentum arctoa simplicitas. Hinc vigilia imprimis Valpurgidis, veneficis ex mente plebeculae comitiali, certa domus loca, stabula videlicet, sterquilinia etc. sorbi obumbrant ramusculi. Fortunae beneficium debet superstitio, si illi fabricatum ex sorbo contigit scrinium, compilari nescium. Nec dubia spes lucri affulget, ubi pressurum e flore lactis butyrum sorbus dederit scipionem. Ferner führt er an, daſs es nach demselben schriftsteller glaube der bauern in Norwegen sei, daſs die blätter des baumes kranke ziegen, die dem Thor heilig seien, heilen und fährt fort: Ast nullibi forte tantum commodum sorbus hominibus indulget, quam in Norvegia, ubi eius baccae gratis adnumerantur cibariis etc. unde proverbiali hacce utuntur phrasi: Rognen föder (sorbus nutrit vel alit). Er fügt hinzu, daſs der baum auch in Jütland und Fühnen für heilig gehalten werde und daſs man ihn in Schweden zu stierjochen verwende und zu kufen, um bier darin zu kochen oder zu bewahren. Auch in England und Schottland gelte er als schutz gegen zauber, in Island dagegen glaube man, daſs die verwendung seines holzes im hause und auf schiffen verderben bringe, während Afzelius schwed. volkss. I, 43 gerade das gegentheil berichtet, vergl. auch Grimm myth. 1165. Dieser gegensatz findet sich bei den hier zu betrachtenden pflanzen mehrmals; ich erkenne ihn auch darin, daſs es nach dem aberglauben der Ehsten heiſst, man dürfe eine gefällte eberesche nicht auf seinem hofe aufrecht hinstellen, am allerwenigsten zum zaunpfahl benutzen, sonst locke man die schlangen herbei, Kreuzwald abergl. der Ehsten s. 141. Die übrigen hierher gehörigen pflanzen üben gerade meist eine schlangen vertreibende kraft aus; ich erkläre mir diesen gegensatz daher, daſs der gefällte baum nicht, wie es seiner heiligkeit zukommt, mit den zu beob-

achtenden gebräuchen gefällt ist, daher nun die übel, denen er bis dahin gewehrt (Nidhögg und die schlangen, die an der wurzel der weltesche nagen) mit doppelter kraft hereinbrechen. Aehnliches zeigt sich bei der mandragora, beim farnkraut u. a.

Den nachweis, daſs der gröſsere theil dieses glaubens sich auf die verbindung, in welcher der baum mit Thor und dem donnerkeil steht, stütze, hat Mannhardt german. myth. s. 14—20 bereits zu führen gesucht. Weitere unterstützung erhält diese auffassung noch durch den umstand, daſs auch bei den Indern gewisse opfergeräthschaften, namentlich butterlöffel und rührstäbe aus hölzern gefertigt sein müssen, die dem von uns erörterten mythenkreise angehören und sich also der eberesche gleichstellen; so muſs der am häufigsten gebrauchte opferlöffel juhû aus palâçaholz sein, ein andrer, sruva genannt, wird aus khadiraholz (mimosa catechu) gefertigt, ebenso der zum umrühren der opferspeise gebrauchte stab, sphya, welcher die gestalt eines schwertes hat und vom commentar auch vajra d. i. donnerkeil genannt wird; vom selben holze wird auch zuweilen der mörser und die mörserkeule genommen, ebenso soll die upabhṛt, ein anderer löffel von açvatthaholz sein. Vgl. M. Müller die todtenbestattung bei den brahmanen in der zeitschr. d. deutsh. morgenl. gesellsch. IX. s. XXXVI f. nebst den abbildungen auf s. LXXVIII f. und Kâtyâyana Çrautasûtra ed. Weber I, 3. 32 p. 59. Wenn aber diese bäume ihre heiligkeit dem umstande verdankten, daſs Soma und namentlich Agni sich in ihnen verkörpert hatten, so wird die annahme, daſs auch die verwendung der eberesche namentlich zum butterstöſsel und anderem häuslichen gebrauch, auf gleicher mythischer grundlage beruhe, richtig sein, da man, wie der heutige aberglaube noch überall zeigt, dem schädlichen einfluſs der hexen und zauberer beim buttermachen mehr als sonstwo ausgesetzt ist und diesem durch die verwendung des ebereschenholzes zu den werkzeugen entgegengetreten wird.

Von ganz besonderer wichtigkeit ist aber noch die

anwendung der eberesche in einem anderen fall, der noch unzweifelhafter zeigt, wie sie als eine verkörperung des donnerkeils angesehen wurde, nämlich die verwendung zur wünschelruthe. An der oben s. 199 angeführten stelle aus Dybecks Runa 1845 s. 63 heifst es weiter: „Beinah gleich allgemein wird die kraft und wirksamkeit des flygrönn als schlagruthe, um verborgene schätze zu entdecken, bezeugt, aber kaum weifs man jetzt noch zu sagen wie es hierbei zugehn mufs. Ein bericht vom anfang des 17. jahrhunderts (handschrift) lehrt uns die kunst. „„Wenn man im walde oder anderswo, auf alten mauern oder auf hohen bergen oder felsen eine eberesche (runn) gewahr wird, welche aus einer vogelbeere, die einem vogel aus dem schnabel entfallen ist, aufgewachsen ist, mufs man in der dämmerung zwischen dem dritten tage und der nacht nach Unserfrauentag (emellan den 3dje dagens och nattens åtskilnad efter Vår-frudagen) selbe ruthe oder baum entweder abstofsen oder abbrechen; doch mufs man sich in acht nehmen, dafs weder eisen noch stahl daran komme und dafs sie beim heimtragen nicht auf die erde falle. Darauf setzt man dieselbe ruthe unter dem dach an eine stelle, worunter man verschiedene metalle legt, so kann man nach kurzer zeit mit verwundrung sehen, wie selbe ruthe unter dem dach sich allmählig nach den metallen biegt. Wenn nun die ruthe vierzehn tage oder mehr an derselben stelle gesessen hat, nimmt man ein messer oder einen pfriem, welche mit einem magnet bestrichen und vorher durch einen grofsen Frö-groda (?) gestochen sind, und ritzt die rinde auf allen seiten auf, wohinein man hahnenblut besonders vom kamm von einem einfarbigen hahn hineinfliefsen oder tropfen läfst und wenn dies blut eingetrocknet ist, so ist die ruthe fertig und giebt den offenbaren beweis von der wirksamkeit ihrer wunderbaren natur““. So weit der schwedische bericht: wir sehen also hier die eberesche zur wünschelruthe verwandt, während das bei uns am gewöhnlichsten dazu verwandte reis, das einer hasel oder eines kreuzdorns ist, Grimm myth. 927. Nun hat man sich aber zu vergegen-

wärtigen, daſs glücksblume, springwurzel und wünschelruthe die gemeinsame gabe haben, daſs sie verborgene schätze entdecken, jene beiden, indem sie die den hort verschlieſsenden thüren oder felsen sprengen, diese, indem sie durch ihre neigung die stelle angiebt, unter welcher der nachforschende den schatz zu suchen hat. Aber die wünschelruthe hat jedenfalls noch einen weit umfassenderen begriff, wie schon ihr name zeigt, sie macht ihren besitzer aller wünsche, alles heiles theilhaftig, ist „alles heiles ein wünschelrîs“ — „der gnade ein wünschelruote“ wie es bei mittelhochdeutschen dichtern heiſst und die beschränkung auf das aufzeigen von erzen und metallen ist jedenfalls nicht das allein ursprüngliche an derselben.

An die wünschelruthe in diesem weiteren begriff schlieſst sich aber der alraun sehr eng an, der nach der am meisten verbreiteten ansicht eine wurzel in menschlicher gestalt ist, die ihrem besitzer hauptsächlich geld bringt; aber wenn schon von dem gesichtspunkte aus, daſs das geld der ältesten zeit fremd war, anzunehmen ist, daſs er entweder gold oder besitz, güter im allgemeinen, hauptsächlich reichthum an rindern, wie es die anwendung der ruthe beim ersten austreiben der kühe bei den Indern und Germanen zeigt (vergl. altn. fé, geld und rind, lat. pecus und pecunia), verlieh, so wird dies auch in einzelnen überlieferungen noch ausdrücklich ausgesprochen; so trägt er nach ostfries. glauben (nordd. sagen s. 423 no. 220) wie der kobold (mit dem er mehrfach ganz zusammenfällt) getraide zu, sein bloſser anblick verleiht fülle und überfluſs (Müllenh. schlesw. holst. sag. no. 284), er bringt ganze wagenladungen voll schinken, wurst, speck (Schambach-Müller nieders. sagen no. 187. 2). In einem von Keysler (antiq. sept. p. 507 ff.) mitgetheilten briefe eines leipzigers bürgers aus dem jahre 1575 an seinen bruder, bedauert derselbe, daſs dieser so vielen schaden an haus und hof erlitten habe, daſs ihm sein vieh abgestorben, seine vorräthe verdorben, er in seiner nahrung ganz zurückgegangen und darum mit seiner frau in groſser zwietracht lebe; er schickt ihm daher ein

„alruniken oder erdtmännlein“, weil, wann er solches in seinem hause habe, es sich wohl bald anders mit ihm schikken werde. Er soll ihn jedoch, sobald er ihn erhalten habe, erst drei tage ruhen lassen, dann soll er ihn in warmem wasser baden und darauf mit dem bade vieh und sullen (schwellen) seines hauses besprengen, dann werde es bald mit ihm besser werden. Er sagt ihm ferner, dafs das bad auch sonderlich gut sei, wenn eine frau in kindesnöthen sei und nicht gebären könne, sie solle einen löffel davon trinken, so gebäre sie mit freuden und dankbarkeit. Endlich soll er, wenn er vor gericht oder vor den rath gehe, das männlein unter den rechten arm stecken, dann bekomme er eine gerechte sache, sie sei recht oder unrecht. Auch in einem schon von Grimm myth. 1153 angeführten schwank macht die alraun einen bösen mann zu einem zärtlichen; ebenso giebt schon Tabernaemontanus in seinem kräuterbuch (bei Panzer beitrag I, 250 no. 284) an, dafs sie „die leut glückselig, die unbärhafte weiber fruchtbar“ mache. Das alles zeigt deutlich, dafs auch der alraun eine ursprünglich im allgemeinen glückverleihende wurzel war, nur darin von der wünschelruthe unterschieden, dafs ihm stets die menschliche gestalt gegeben wurde *). Aber selbst dieser unterschied wird sich erst allmählig ausgebildet haben, denn noch jetzt wird zuweilen auch der wünschelruthe die gestalt einer puppe gegeben, indem man sie umwickelt, einen kopf darauf setzt u. s. w. und sie einem kinde bei der taufe an den leib steckt, damit sie mit demselben getauft werde (Pröhle Harzbilder s. 79); auch Schönwerth oberpfälzische sagen III, 216 berichtet, dafs die wünschelruthe, gleich nachdem sie geschnitten sei, mit namengebung getauft werde, indem man mit der hand drei

*) Der alraun soll bekanntlich aus dem samen eines gehängten entstehen und führt deshalb auch den namen galgenmännlein; das könnte auf Odhin zurückgehen, der Hângatyr, gâlga farmr onus patibulorum, gâlga valdr dominus patibulorum heifst und neun tage am windigen baum, an der weltesche hing, Hâvam. 139. Vgl. was unten bei der mistel über den in pflanze und baum verwandelten gott gesagt ist.

kreuze darüber schlage. Das deutet endlich doch auch wohl noch genugsam die ihr durchweg beigelegte zwiselgestalt an, welche das einfachste bild des zweibeinigen menschen darstellt.

Wenn nun aber alraun und wünschelruthe einer älteren zeit in den beiden haupteigenschaften, daſs sie im allgemeinen glück verleihen und in menschlicher gestalt gedacht wurden, der man durch menschenhand nachhalf, zusammenfielen, so kommen wir dadurch zu einer neuen übereinstimmung mit den indischen gebräuchen, durch welche der himmlische ursprung derselben aus dem donnerkeil unwiderleglich dargethan wird. Schon oben s. 71 ff. habe ich eine stelle aus dem Karmapradîpa angeführt, nach welcher den beiden zur entzündung des feuers dienenden hölzern menschengestalt nach genau bestimmten maaſs beigelegt wurde; daraus läſst sich schon auf eine übereinstimmung mit unseren gebräuchen schlieſsen, die sich in der that auch ausdrücklich ausgesprochen findet, indem man bei der reibung des feuers aus den beiden hölzern die stelle, wo man reibt, wohl zu beachten hat, da die meisten verderben bringend sind, während wer an der richtigen reibt, aller wünsche theilhaftig wird. Die nachricht findet sich in einem pariçishṭa des Atharvaveda (Cod. Chamb. der k. bibl. no. 111; Weber handschriftenverz. no. 365. pariç. 23 çl. 18 ff.) und wird auch von dem scholiasten zu Çânkhâyana's gṛhyasûtra (Cod. Chamb. no. 712 Weber no. 129 bl. 30 a. b.) citirt, aus denen ich den text hier gebe:

yajamâno 'raṇir iti vadanty eke vipaçcitaḥ |
tatpradhânâḥ kriyâḥ sarvâ yajñaç câpi tathai'va hi |
prathame mûlashaḍbhâge pâdau janghe'ti kîrttyate |
dvitîye jânunî co 'rû tṛtîye çroṇir ucyate |
caturthe jaṭharaṃ sângaṃ grîvâ cai 'va tu pancame |
shashṭhe çiraḥ samâkhyâtam angâny etâni nirdiçet |
mathite pâdajanghe ca piçâcaḥ samprajâyate |
jânunoç ca tathâ co'rvo râxasatvam prayâti hi |
çroṇyâm ca sarvakâmâḥ syur jaṭhare xut tathâ smṛtâ |
urasy amitrâ grîvâyâm mṛtyuh çirasi vedanâ |

çronyâm evâ'ta ichanti nirdoshâ kîrttitâ yataḥ |
tathâ vittaṃ paçûn putrân svargam âyuḥ priyaṃ sukhaṃ |
prathamaṃ manthanaṃ çronyâm âdhâne ca viçeshataḥ |
itarâṇi yathe'shṭaṃ hi grîvâ sarvatra varjayet |
trîṇy angulâni tyaktvâ 'dau tathâ catvâri câ 'ntataḥ |
madhye devâḥ sthitâs tasmâd vahniṃ tatrai'va manthayet |
anulomâ bhaved yoniḥ pârçvabhedo na vidyate |
ânulomyena mathitaḥ sarvân kâmân prayachati |
mûlâd angulaṃ utsṛjya trîṇi trîṇi ca pârçvayoḥ |
devayonis tu vijñeyâ tatra mathyo hutâçanaḥ ||

Die araṇi ist der opfernde, so sagen einige lehrer, und alle die hauptsächlichsten verrichtungen damit sind gleicherweise das opfer. Die beiden ersten sechstel von unten werden füſse und beine genannt, die zweiten knie und schenkel, die dritten nennt man die hüften, die vierten bauch und oberleib, ebenso auch die fünften den hals und nacken, die sechsten nennt man den kopf, so beschreibt man die glieder. Wenn aber füſse und beine gerieben werden, wird ein piçâca erzeugt, aus knien und schenkeln geht ein râxasawesen hervor, in den hüften sind alle wünsche, im bauche sagen sie sei der hunger, in der brust feinde, im hals und nacken der tod, im kopfe weisheit. Bei der hüfte nur wünscht man deshalb, weil sie fehlerlos genannt wird, so (erhält man) reichthum, vieh, söhne, den himmel, langes leben, liebe, glück. Die erste reibung (geschieht) an den hüften und ganz besonders bei der ceremonie des anlegens, die übrigen jedoch je nach belieben, hals und nacken soll man jedoch überhaupt meiden. Drei zoll von oben und vier von unten sitzen in der mitte die götter, deshalb soll man nur dort den Agni reiben. Die natürliche sei die geburtsstätte, eine spaltung der seiten kennt man nicht*), der natürlich entzündete (Agni) gewährt alle wünsche. Läſst

*) Bezieht sich offenbar auf die buddhistische legende, nach der Çâkyamuni aus der seite geboren sein sollte; die gleiche geburt verlangte auch Vâmadeva, Sâyana zu Rigv. IV, 18. 1.

man von unten einen zoll frei, je drei auf beiden seiten, so ist das die geburtsstätte des gottes, da ist der opferverzehrer zu reiben".

Sehen wir hierbei von der rein priesterlichen auffassung in bezug auf das opfer und den opfernden ab, so bleibt uns das von einem auf der çamî gewachsenen açvattha genommene holz, dem menschliche gestalt beigelegt wird, das, je nachdem man es an dieser oder jener stelle reibt und dabei seine wünsche spricht, segen oder verderben bringt. Die übereinstimmung mit der wünschelruthe ist einerseits schlagend genug um überzeugend zu sein, andrerseits zeigt die araṇi einen so entschieden indischen charakter, daſs an eine etwa mittelbare entlehnung nicht zu denken ist. Dabei beachte man, daſs schon der Yajurveda die vorstellung von der menschengestalt der araṇi kennt (s. oben s. 73 f. 78 f.) und daſs beide als mann und weib, Purûravas und Urvaçî, dargestellt wurden und daſs in gleicher weise von der alraunwurzel erzählt wird, sie offenbare zweierlei geschlecht (aus einem alten kräuterbuch bei Panzer beitr. II, 205 no. 359)*); nach dem was oben s. 70 über diese ganze vorstellung, insofern sie mit der zeugung in verbindung gebracht wurde, gesagt ist, wird auch auf den umstand, daſs die alraun fruchtbar mache und das bad derselben leichte geburt verleihe, noch ganz besonderes gewicht zu legen sein, zumal auch der Atharvaveda einen spruch enthält, nach welchem der auf der çamî gewachsene açvattha der frau das vermögen verleiht, einen knaben zur welt zu bringen, Ath. VI, 11.

Wenn wir nun oben gesehen haben, daſs der açvattha, von dem das holz zur araṇi genommen wurde, auf einer çamî gewachsen sein muſste, daſs dieser açvattha aber sowohl nach der erzählung des Çatapatha brâhmaṇa als nach anderen quellen aus dem himmlischen feuer entstanden war, so ist doch damit klar ausgesprochen, daſs die araṇi als

*) Ich will nebenher auch erwähnen, daſs Hesychius s. v. μανδραγόρας die notiz μανδραγόρας. ὁ Ζεύς giebt. Vgl. das galgenmännlein und Odhin s. 207.

eine verkörperung des blitzes und donnerkeils angesehen wurde. Stellt sich nun aber heraus, dafs arani und wünschelruthe gleich sind, dafs die letztere im norden von der eberesche genommen wurde, besonders von der auf anderen bäumen gewachsenen, die mit dem blitzgotte Thor in der innigsten verbindung stand, so ist damit auch dargethan, dafs die eberesche als gleiche verkörperung des himmelsfeuers wie der indische baum angesehen wurde.

Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, dafs dem açvattha auch die kraft, metalle anzuziehen wie der wünschelruthe, beigelegt wurde. Ktesias erzählt in den Indicis (fragm. ed. Car. Müller no. 17 p. 83): *Καὶ ξύλον ἐστὶ πάρηβον καλούμενον, τὸ μέγεθος ὅσον ἐλαία· ἐν τοῖς βασιλείοις μόνοις εὑρίσκεται κήποις· οὔτε ἄνθος φέρει οὔτε καρπόν, δεκαπέντε δὲ μόνας ῥίζας ἔχει, καὶ ταύτας παχείας κατὰ γῆς· ἔστι δὲ τὸ πάχος αὐτῆς ὅσον βραχίων, τὸ λεπτότατον. Αὕτη ἡ ῥίζα, ὅσον σπιθάμη λαμβανομένη, οὗ ἂν προσαχθῇ, πάντα ἕλκει πρὸς ἑαυτὴν, χρυσὸν, ἄργυρον, χαλκὸν, λίθους καὶ τἆλλα πάντα πλὴν ἠλέκτρου· εἰ δὲ ὅσον πήχεος ἡ ῥίζα ληφθῇ, ἕλκει καὶ ἄρνας καὶ ὄρνεα· ταύτῃ γὰρ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ὀρνέων θηρεύουσι. Καὶ ἐὰν βούλῃ καὶ ὕδωρ πῆξαι ὅσον χόα, τῆς ῥίζης ἐμβαλὼν ὅσον ὀβολὸν, πήξεις αὐτό· καὶ ἐὰν οἶνον, ὡσαύτως, καὶ ἕξεις τῇ χειρὶ αὐτὸ, ὥσπερ κηρόν· τῇ δὲ ὑστεραίᾳ διαχεῖται. Δίδοται δὲ κοιλιακοῖς βοήθημα.* Dazu vergleiche man die kürzere nachricht bei Apollon. hist. mir. 17 (a. a. o. p. 99): *Κτησίας παρ' Ἰνδοῖς ξύλον γίγνεσθαί φησιν, ὃ καλεῖται πάρυβον· τοῦτ' ἐφ' ἑαυτὸ ἕλκει πᾶν τὸ προσκομισθὲν αὐτῷ, οἷον χρυσὸν, ἄργυρον, κασσίτερον, χαλκὸν καὶ τἆλλα μεταλλικὰ πάντα· ἕλκει δὲ καὶ τὰ σύνεγγυς ἱπτάμενα στρουθία· ἐὰν δὲ μεῖζον ᾖ τὸ ξύλον, καὶ αἶγας καὶ πρόβατα καὶ τὰ ὁμήλικα ζῶα.* Der baum wuchs also nur in den gärten des Perserkönigs, war also angepflanzt und in Persien nicht heimisch, woraus sich vielleicht erklärt, dafs er angeblich weder blüthen noch früchte trug; der name *πάρηβον* oder *πάρυβον* scheint sich aus dem skr. parvavan, mit schöfslingen versehen, gar wohl zu erklären, indem der açvattha

wie die ficus Indica von oben herab aus den älteren zweigen neue schöfslinge, eigentlich wurzelfasern, senkrecht zur erde niedertreibt, woraus sich wohl auch die nachricht erklärt, dafs er funfzehn wurzeln habe, die wohl durch das hinzugefügte μόνας als einzelne, von den andern getrennte bezeichnet werden sollen; der beisatz κατὰ γῆς ist dann in dem sinne des gebräuchlicheren κατὰ γῆν zu nehmen. Die zahl funfzehn betrifft wohl nur das exemplar, was Ktesias selbst sah. Die eigenschaft der anziehung der metalle, die dem baume beigelegt wird, stimmt ganz zu der unserer wünschelruthe beigelegten kraft und scheint das einzige wunderbare, was Ktesias von dem baume berichtet. Denn, wenn das holz, in der länge eines armes geschnitten, auch vögel und schafe an sich ziehen soll, so findet dies wohl seine erklärung in dem ganz besonders hervortretenden umstande, dafs der açvattha vortrefflichen vogelleim liefert, wie ja Ktesias diesen gebrauch desselben auch ausdrücklich zu kennen scheint, wenn er sagt ταύτῃ γὰρ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ὀρνέων θηρεύουσι; dafs er auch schafe und ziegen anziehen soll, wird seine einfache erklärung dadurch finden, dafs diese wirklich an dem reichlich hervorquellenden gummi des baumes sitzen blieben, wie ja auch das σύνεγγυς des Apollonius zeigt, dafs die vögel dicht heranfliegen müssen, um festgehalten zu werden. Die nachricht des Ktesias vermischt also die wirklichen eigenschaften des baumes mit den ihm beigelegten übernatürlichen, scheint sich aber, wenn unsere annahme, dafs der açvattha gemeint sei, richtig ist, im ganzen zu bestätigen. Welche bewandtnifs es jedoch mit dem gerinnenden wasser und wein habe, vermag ich nicht zu sagen. Dafs die nachricht über die anziehungskraft des baumes den gebrauch seines holzes dem unserer wünschelruthe gleichstelle, nehmen auch Müller a. a. o. p. 99 und Lassen J. A. II, 643 an; wenn daher auch die vorgebrachten gründe, dafs der vom Ktesias besprochene baum der açvattha sei, nicht stichhaltig befunden werden sollten, so ist immerhin der umstand, dafs die Inder die wünschelruthe kannten, als hinlänglich gesichert anzusehen.

Der oben gefundene satz, daſs die wünschelruthe eine verkörperung des donnerkeils sei, gewinnt aber auch noch von anderen seiten her bestätigung; ich habe schon oben ausgesprochen, daſs ihr mit der glücksblume und springwurzel die gabe gemein sei, verborgene schätze aufzudekken, daſs es bei diesen aber in der weise geschehe, daſs sie die den hort verbergenden thüren oder felsen sprengen. Bereits an einem andern orte (Mannhardt zeitschr. für d. myth. III, 378) habe ich nun gezeigt, daſs fels und wolke den Indogermanen synonyme begriffe seien und daſs unter der glücks- oder schlüsselblume der blitz, der die wolke öffne, zu verstehen sei (a. a. o. s. 384 f.). Ebenso wird in den vedischen liedern die wolke häufig als ein stall dargestellt, in dem der feindliche dämon die geraubten kühe verborgen hat; Indra öffnet die thüren desselben mit dem blitz und führt den raub wieder hervor; es ergiebt sich also auch daraus, daſs die mit der blume geöffneten thüren unserer sagen auf uralter anschauung beruhen und daſs die dem eintretenden sich darbietenden schätze, die der wolke seien, indem diese sowohl den reichthum ihres segens im niederströmenden regen spendet als sie auch nach dem erguſs desselben der sonne goldenen strahl, den hort, der die schöfung neu belebt, wieder hervortreten läſst. Aus dieser anschauung ist denn auch der alten zeit offenbar die alle wünsche gewährende kraft der wünschelruthe entsprossen, gerade wie die epische poesie der Inder den wolkensegen zu einer alle wünsche gewährenden kuh, kâmaduh gestaltet hat, denn die wolke, die kuh, welche Indra mit dem blitz melkt, gewährt ja alle güter, da sie regen spendet, daſs die weide sich mit gras bedeckt und dieses die herden nährt, diese waren ja der hauptreichthum, aus dem alles übrige entsprang. Es wird aber auch daraus klar, daſs die hinneigung der wünschelruthe zu den metallen, gleichfalls schon auf alter grundlage beruhen müsse, da die goldenen sonnenstrahlen in allen indogermanischen sprachen, die eine ältere litteratur aufzuweisen haben, ein geläufiger ausdruck sind.

Wenn also in der wünschelruthe wie in der glücksblume eine verkörperung des blitzes gefunden werden muſs, so läſst sich dies auch schon von vorn herein von der springwurzel annehmen, die wie die glücksblume verschlossene thüren sprengt. Aber es finden sich in der überlieferung von ihr noch züge, die diese vermuthung zur gewiſsheit erheben. Ein solcher ist erstens die verbindung, in welche sie mit dem specht gebracht wird. Bekanntlich wird sie nämlich gewonnen, indem man das nest eines grün- oder schwarzspechts, wenn er junge hat, mit einem hölzernen keil zuspündet; der vogel, sobald er es gewahrt, entfliegt und weiſs eine wunderbare wurzel zu finden, die menschen vergeblich suchen würden; er bringt sie im schnabel getragen und hält sie vor den keil, der alsbald wie vom stärksten schlage getrieben herausspringt. Hat man sich nun versteckt und erhebt bei des spechtes annäherung groſsen lärm, so erschrickt er und läſst die wurzel fallen. Einige breiten auch ein weiſses oder rothes tuch unter das nest, so wirft er sie darauf, nachdem er sie gebraucht hat. Grimm myth. 925. Schon Plinius X, 18 erzählt dasselbe: Pullos in cavis educant avium soli: adactos cavernis eorum a pastore cuneos, admota quadam ab his herba, elabi creditur vulgo. Trebius auctor est, clavum cuneumve adactum quanta libeat vi arbori, in qua nidum habeat, statim exsilire cum crepitu arboris, cum insederit clavo aut cuneo. Dadurch gewinnt die oben s. 31 ausgesprochene vermuthung, daſs der specht auch unter die blitzträger aufzunehmen sei, festen halt, denn daſs der cum crepitu arboris herausfahrende keil vom donnerkeil getrieben werde, kann kaum noch einem bedenken unterliegen. Der specht als blitzträger ergiebt sich beiläufig auch noch aus einer andern erwägung; in einer argauischen sage (Rochholz II. no. 389 s. 165 f.) erscheint der specht als hagelbringer, ebenso auch die eule. Die eule an das scheunenthor genagelt, schützt aber das haus vor blitz. Diesen noch jetzt überall vorfindlichen aberglauben kennt schon Palladius de re rust. I, 35. Contra grandinem

multa dicuntur. Panno roseo (al. russeo) mola cooperitur. Item cruentae secures contra coelum minaciter levantur. Item omne horti spatium alba vite praecingitur: vel noctua pennis patentibus extensa suffigitur. Man vgl. was oben s. 29 über die γλαυξ und die γλαυκῶπις gesagt wurde. Hagel und blitz werden nun aber zusammengefafst zu denken sein und so dann auch der hagelbringer blitzträger sein. Creuzer symb. IV, 364 nimmt den Zeus πῖκος geradezu als specht und blitzträger, was allerdings vieles für sich hat. — Die parallele mit der eule zeigt sich auch noch in einem andern zuge. Dasselbe märchen nämlich, welches in Norwegen vom specht erzählt wird (oben s. 105, und vom kuckuck s. 117) wird in Gloucestershire von der eule erzählt; als das stück teig immer mehr zu ungewöhnlicher höhe anschwillt, ruft die bäckerstochter hu, hu! Darum verwandelt sie Christus in einen uhu. Das alter der erzählung ergiebt sich schon aus Shakespeare's Hamlet IV, 5. They say, the owl was a baker's daughter. Vergl. A. Schmidt anmerkungen zu Shakesp. s. 207. — Dafs der specht übrigens, wie Grimm a. a. o. nachgewiesen hat, auch sonst die kräfte der kräuter kennt, zeigt nur um so mehr, wie er bei den Italern ganz an die stelle des indischen çyena tritt, der die himmlischen gewächse zur erde herniederbringt. Wie sehr nun aber die vorstellung, dafs die springwurzel und das feuer zusammengehören, noch im volke lebendig sei, zeigt der zug, dafs man ein rothes tuch unterbreiten müsse, um sie zu erhalten, vgl. aufser der oben aus Grimms myth. angeführten stelle noch meine nordd. sagen s. 459 no. 444. Ebenso heifst es in Woeste's volksüberlieferungen aus der grafschaft Mark s. 44: der vogel lasse sie auf ein rothes tuch fallen, in der meinung es sei ein feuer, darin sie verbrennen solle, weil er sie niemand gönne. In gleicher weise berichtet Meier schwäb. sagen u. s. w. no. 265, 1 vom wiedehopf, dafs er sie in ein wasser oder feuer fallen lasse, um sie zu vernichten. Man mufs daher eine gelte mit wasser aufstellen oder ein feuer anmachen oder auch ein rothes tuch oder

kleid ausbreiten, die halte der wiedehopf für feuer und lasse sie hineinfallen. Man sieht, der ursprüngliche gedanke war wohl, dafs der vogel die wurzel dem element, welchem sie entstammt, dem wasser der wolke oder dem in ihr sich bergenden feuer des blitzes zurückbringen mufs.

Neben dem specht und dem eben genannten wiedehopf werden übrigens auch noch andere vögel als bringer der springwurzel genannt, so die elster (Grimm d. sag. no. 9), die wasserhühnchen, auch eisvögel genannt (Pröhle unterharzsagen no. 308); von den letzteren scheint es auch Vintler (blume der tugend, bei Zingerle sitten u. s. w. aus Tirol s. 189) anzudeuten, wenn er sagt: „Ettleich geben lospuchern chrafft, und ettleich chunnen die patoniken*) graben, und vil wellenn den eysvogel haben". In rabbinischen überlieferungen wird der auerhahn als derjenige genannt, welcher den bergespaltenden schamir bringe und die Gesta Romanorum erzählen ähnliches vom vogel straufs (Grimm myth. 925). In andern orientalischen überlieferungen werden noch adler und rabe genannt, vergl. Cassel, Schamir s. 62 ff., auch Gervasius Tilb. ed. Liebrecht p. 48. 158. In der sage vom schamir ist noch besonders der zug von wichtigkeit, dafs es heifst, der auerhahn bedürfe desselben wenn er berge zu spalten, den samen von bäumen dahin trage, um dort neue vegetation hervorzurufen, Cassel a. a. o. Das schliefst sich ganz an die in felsritzen oder auf bäumen wachsende eberesche und den açvattha u. s. w. an und Cassel hat, ohne dieselben zu kennen, wohl schon mit recht geschlossen, dafs diese erzählung nicht jüdischen ursprungs sondern von den Juden wahrscheinlich erst aus dem babylonischen exil mitgebracht sei. — Welchem von allen hier genannten vögeln das älteste anrecht auf die herbeischaffung der wurzel zustehe, wird ebenso schwer zu entscheiden sein wie die frage, welcher baum oder welche pflanze als die ältesten unter den vom himmel gebrachten zu gelten haben; wahrscheinlich wird schon die

*) Ueber diese vgl. Grimm myth. 1159.

älteste zeit darüber uneinig gewesen und mehreren werden die gleichen eigenschaften beigelegt sein; unter den vögeln wird jedenfalls der specht ein besonderes anrecht haben, weil er in hohlen stämmen sein nest bauend mit dem baume, in welchem er nistete, in innigerer verbindung erschien, besonders wenn man erwägt, dafs der baum ja als eine verkörperung des vogels erschien und so wenn der vogel aus seinem neste hervorflog, gewissermafsen seine ursprüngliche natur wiederzugewinnen schien. Doch kann dasselbe auch von andern in ähnlicher weise lebenden vögeln, namentlich von der in hohlen bäumen nistenden eule, gegolten haben.

Ein zweiter zug aber, der sich in den überlieferungen über die springwurzel erhalten hat, weist in noch viel schlagenderer weise den zusammenhang zwischen ihr und dem gewitter nach; Meier's schwäbische sagen no. 265, 2. 3 berichten, wie oben bereits angegeben wurde, über die herbeiführung der springwurzel durch den specht, dann heifst es weiter: „In Owen sagt man, der specht hole die springwurzel in der eben beschriebenen weise. Ferner glaubt man hier, dafs auf dem Beurer berge bei Owen sich eine springwurzel befinde, die jedesmal ein gewitter theile und abhalte". Ebenso: „vermuthen die leute auf dem Welzheimer walde, dafs an sogenannten wetterscheiden gegen die thalzüge hin sich eine wetterwurzel befinde, die das gewitter anziehe". Die erste nachricht wird offenbar bestätigt durch eine andre in Schönwerth's oberpfälz. sagen II. s. 118. „Dort (bei Gefrees) ist auch der Wetterberg. Zigeuner waren unter dem berge, als das gewitter kam: da vergruben sie etwas in den boden. Seitdem zertheilt sich jedes gewitter hier nach zwei seiten, rechts und links". Das angeblich vergrabene wird eben eine springwurzel gewesen sein. Wenn dieser nun aber die kraft beiwohnt das wetter zu theilen, aber auch gerade entgegengesetzter weise von der wetterwurzel, die doch wohl jener springwurzel gleich ist, gesagt wird, dafs sie das wetter anziehe, so ist mindestens der zug derselben klar, dafs spring-

wurzel und gewitter in der innigsten verbindung stehen; aber ich denke auch der widerspruch löst sich, wenn wir berücksichtigen, daſs das an den höheren bergeskuppen länger haftende gewitter einmal dort vorzugsweise seine blitze entladet, weshalb der berg also, oder seine wetterwurzel, es anzuziehen scheint, dann aber auch durch sein längeres haften eben beim weiterziehen sich leichter vertheilt. Durch eine im laufe der zeit eingetretene verwirrung hat der sprachgebrauch nur die ursprüngliche anschauung umgekehrt, denn nach ihr müſste es heiſsen, daſs die springwurzel an dem berge am häufigsten herniederfahre oder dorthin von dem vogel gebracht werde.

Nach den oben angeführten mittheilungen stammt die springwurzel meist von einer unbekannten pflanze und ist deshalb auch schwer zu finden; andere berichte dagegen nennen bestimmte pflanzen oder lassen auf solche schlieſsen und aus diesen nachrichten ergeben sich zum theil neue gründe für die bisherigen sätze. Bereits Grimm myth. 925 erwähnt, daſs die springwurzel, das „bömheckelkrut“ euphorbia lathyris sein solle; eine euphorbia heiſst aber skr. vajrakaṇṭaka, d. i. donnerkeilsdorn, andere insgemein vajradru, vajradruma, donnerkeilsholz, Wilson s. v. In meinen nordd. sagen habe ich ferner no. 200, 2 eine sage mitgetheilt, wonach ein hirt den eingang zum Ilsenstein dadurch findet, daſs in seinem stabe, ohne daſs er es weiſs, eine springwurzel ist. Da nun zu stöcken gewöhnlich kreuzdorn oder hasel genommen werden, so läſst sich vermuthen, daſs die kraft dem stabe da her gekommen und daſs also auch hiernach wünschelruthe und springwurzel identisch seien, denn jene wird hauptsächlich von hasel oder kreuzdorn geschnitten, Grimm myth. 927. Eine andere nachricht in Proehle's oberharzsagen s. 99 sagt, daſs die springwurzel oder johanniswurzel nur in der johannisnacht unter dem farnkraut blühte, von gelber farbe war und in der nacht wie ein licht leuchtete, sie stand nie still, sondern hüpfte beständig, zeigte dem, welcher sie brach, alle schätze der welt und alle schlösser sprangen vor ihr auf. Der etwas märchenhafte

bericht hat dennoch offenbar echte und sehr bedeutsame züge. Dahin gehört zuerst der, daſs die blume in der nacht wie ein licht leuchten solle, was in derselben weise von der mandragora in einer angelsächsischen nachricht des 10ten bis 11. jahrhunderts gesagt wird: þe heo on nihte scîneð ealsvâ leohtfät, Grimm myth. 1155. Dieser umstand und der, daſs sie beständig hin und her hüpft, welcher noch weiter dahin erklärt wird, daſs sie vor den menschen fliehe, zeigen, daſs hier noch eine erinnerung an das zur pflanze gewordene himmelsfeuer bewahrt ist. Von ganz besonderer wichtigkeit ist aber, daſs sie, wie einige sagen, unter dem farnkraut blühen soll; die johanniswurzel, auch johannishand, ist nämlich der wurzelstock einer farnart (aspidium filix mas, polypodium f. m. Lin., bei Petermann pflanzenreich s. 102), die zu vielfältigem abergläubischem gebrauche dient. Dies farnkraut hat wie das adlerfarnkraut (pteris aquilina) groſse gefiederte blätter, wodurch es sich an die gefiederten ebereschen und mimosen, die, wie wir sahen, unserem mythenkreise eigenthümlich waren, anreiht. Dazu kommt aber noch der name selber, ahd. faram, farn, mhd. varam, varn, ags. fearn, e. fern, der, abgesehen von dem epenthetischen a, das althochdeutsche eigenheit ist, und von dem hochdeutschen m statt n, das auf unorganischem wechsel zu beruhen scheint, genau das verschobene skr. parṇa ist. In der that läſst sich kaum in unserem klima eine pflanze finden, für welche der begriff des skr. parṇa in seiner ursprünglichen bedeutung als blatt und feder in seinem ganzen umfange passender wäre, und der reichlich an die pflanze sich knüpfende aberglauben zeigt denn auch, daſs sie vor allem in den kreis unserer untersuchung gehört. — Zu bemerken ist übrigens noch, daſs in alter zeit auch das heidekraut den namen farn führte, vgl. Graff III, 694 farm, mirice, varmahi, heidahi myricae, weniger wohl wegen seiner zwar noch etwas an federn erinnernden blätter als wegen seiner rothen blüthe, die wir ja auch am parṇabaum als die hauptsächlichste ursache erkannten, weshalb sich der name an ihn knüpfte. — Aufmerksam zu

machen ist auch noch darauf, dafs, wie der vogelbeerbaum den namen eberesche trägt, eine farnart angelsächsisch eoferfearn, eferfarn (polypodium, filix arboratica auch radiolus) heifst, Wright nation. antiq. I. p. 68a, p. 139b.

Jenes obenerwähnte adlerfarnkraut soll nun nach weitverbreitetem glauben, wenn man den stengel desselben durchschneidet, das bild eines adlers zeigen, das in der that bald mit mehrerer bald mit minderer deutlichkeit in demselben zu erkennen ist, von manchen auch als doppeladler aufgefafst wird. Die pflanze selbst mit den beiden grofsen gefiederten blattstielen giebt das bild eines vogels und mufste diese vorstellung um so mehr erwecken, als die jungen eben aus der erde hervorsprieſsenden schöfslinge mit ihrem flaumartigen überzug den eindruck eben aus dem nest geschlüpfter, unflügger vögel machen. Auch die Griechen sahen im blatte des farnkrauts flügel und gaben ihm offenbar danach den namen, da πτέρις sich als altes femininum zu πτερόν stellt. Zwar könnte die bezeichnung nur der natürlichen gestalt angepafst scheinen, doch weist uns ein mit der pflanze verbundener glaube auf unsern mythenkreis. Der scholiast zu Theokr. 3, 14 sagt nämlich: πτέρις δὲ εἶδος βοτάνης ὁμοίας πτερῷ στρουθοκαμήλου, ἀφ' ἧς καὶ στιβάδες ἐπὶ κλίνης ἐγένοντο τῶν ἀγροίκων, διὰ τὴν μαλακότητα, καὶ διὰ τὸ ἀποδιώκειν τῇ ὀσμῇ τοὺς ὄφεις. Wir werden weiter unten sehen, dafs derselbe glaube an die schlangenvertreibende kraft auch von der esche und hasel vorkommt und es scheint daher anzunehmen, dafs er den mythischen vorstellungen sich anschliefse, welche oben s. 130 über die weltesche entwickelt sind; eine annahme, die noch durch eine anderweitige benennung des farnkrauts auf deutschem boden fernere unterstützung erhält, nämlich die, dafs sich in alten glossaren das wort filix durch glafseschencrut, glafsaschenwurtz übersetzt findet, Diefenbach gloss. latino-germ. s. v. filix. Dafs aber die blätter des farnkrauts von dem angeführten scholiasten der straufsenfeder verglichen werden, beruht sicher nicht auf altüberlieferter anschauung, soweit sie den straufs betrifft; jedoch scheint

dieser nur stellvertreter eines anderen vogels in älterer zeit, an dessen stelle er aus anderen überlieferungen gesetzt wurde, da, wie wir sahen, morgenländische erzählungen ihm die herbeiholung des schamir beilegten.

Während wir die glückverleihende kraft der wurzel eines farnkrauts jener oben genannten johanniswurzel beigelegt sehen, tritt dieselbe noch in viel weiterer ausdehnung bei allen farnkräutern, besonders bei dem obigen farnkraut an den samen derselben geheftet auf. Das sagen schon die mittelhochdeutschen dichter durch ihren wünschelsâmen des varmen Grimm myth. 926. 1161 und zahlreiche neuere aufzeichnungen weisen den glauben als einen allgemein verbreiteten nach. Wer im besitze des farnsamens war, konnte sich alles wünschen was er wollte und der teufel mufste es bringen; jäger wünschten sich den freischufs, andere den wechselthaler u. s. w. Panzer beitr. II, 73. 272. 306. Vgl. Zingerle sitten aus Tirol s. 62. v. Alpenburg mythen und sagen Tirols s. 408. Wer den farnsamen hat, kann in seinem gewerbe allein so viel arbeiten als sonst zwanzig bis dreifsig mann, Meier schwäb. sagen no. 267. Noch anderes über die glückbringende kraft des farnkrauts, Kreuzwald abergl. der Ehsten s. 2 f. Bedeutsam ist eine mittheilung über die gewinnung des farnsamens bei Bechstein deutsches sagenbuch no. 500, wo es heifst, dafs man zur sonnenwendzeit, wenn die sonne die mittagshöhe erreicht hat, in dieselbe schiefsen solle, dann fallen drei blutstropfen herab, die man auffangen und bewahren mufs, denn das ist der „fahrsamen“. Dazu vergleiche man die erzählung vom freischützen bei Müllenhoff no. 492. Dieser erzählung von der entstammung des farnsamens vom himmel ist hohes alter beizumessen, zumal auch die vorstellung des freischützen eine alte ist und mit der von dem indischen çabdavedhin der epischen gedichte übereinstimmt, vgl. meine westfälischen sagen I. no. 376. Diese abstammung vom himmel, welche dem samen beigelegt wird, offenbart sich denn auch in den wirkungen der pflanze, da ihr, wie der springwurzel, wettertheilende kraft

beigelegt wird. So heifst es in einer bei Grimm myth. 1160 aus Hildeg. phys. II, 91 mitgetheilten stelle über dieselbe: in loco illo, ubi crescit, diabolus illusiones suas raro exercet, et domum et locum in quo est, diabolus devitat et abhorret, et fulgura et tonitrua et grando ibi raro cadunt. Damit steht der polnische aberglauben nur im scheinbaren widerspruch, nach welchem beim brechen des krautes sich sturm und donner erhebe; der bis dahin festgewurzelte und verwandelte donnerkeil gewinnt durch das losreifsen von der erde seine alte natur wieder. Die übereinstimmung mit der eberesche offenbart sich auch in dem namen walpurgiskraut Grimm myth. 1161, der darauf hinweist, dafs auch dem farnkraut seine bedeutsame stelle am 1. mai zugekommen sein müsse. — Wie die springwurzel gewinnt man endlich auch den farnsamen durch unterbreitung eines tuches oder durch entzündung von feuer unter derselben, Grimm myth. 1160 sowie die oben angeführten schriften. An die aus dem scholiasten zum Theokrit angeführte nachricht von der schlangen vertreibenden kraft des farnkrauts schliefst sich der thüringische aberglaube, dafs den otterkraut (so heifst das farnkraut in Thüringen) bei sich tragenden die schlangen so lange verfolgen, bis er es wegwerfe. In Schweden heifst das farnkraut wahrscheinlich aus gleicher beziehung ormbunke. Bei den Slowenen sagt man, dafs schlaf den befalle, welcher sich der blüthe des farnkrautes nahe und dafs ungeheuer den vertreiben, der die hand nach ihr ausstrecke, Vernaleken alpensagen s. 374 no. 46.

Wenn in den zuletzt besprochenen zügen uns der zur pflanze verwandelte blitz noch klar entgegentritt, so wird auch die so häufig erwähnte eigenschaft des farnsamens, nämlich dafs er unsichtbarkeit verleihe, aus dem gleichen ideenkreise entsprungen sein; wie in der nebelkappe unserer mythischen gestalten oft noch deutlich die einst den gott und seine begleiter hüllende wolke zu erkennen ist, so wird auch der aus der wolke stammenden pflanze da her die gleiche kraft gekommen sein. Nachweise über diese

eigenschaft des farnkrauts sehe man bei Grimm a. a. o. in meinen märkischen sagen no. 62. 191; Bechstein deutsches sagenb. no. 753 und a. a. o. nach; auch schon Shaksp. Henry IV. 1. part sc. 1 hat: we have the receipt of fern seed, we walk invisible, und Ben Johnson, New Inn: I had no medecine, Sir, to go invisible, no fern seed in my pocket.

Endlich zeigt das farnkraut noch eine besondre eigenschaft, die es gleichfalls dem donner und blitz zur seite stellt; im thüringer walde nennt man es nämlich irrkraut (oder otterkraut), weil, wer darauf tritt ohne es zu sehen, irr und wirr wird und nicht weg und steg mehr kennt (Grimm myth. 1161); andere nennen an seiner stelle die irrwurzel (Panzer beitr. I. s. 260 no. 66, Rochholz aarg. sag. I. s. 79)*). Gleichmäfsig bezeichnen nun aber Deutsche, Römer und Griechen die plötzliche beraubung der sinne durch pidonarot, angedonnert, attonitus, ἐμβροντητός. Dem donner wurde also vor allem diese sinnenraubende kraft zugeschrieben; dafs es der niederfahrende keil war, dem sie beigemessen wurde, zeigt der ausdruck „wie vom donner gerührt, getroffen". Der indische glaube reiht sich dem an. Das Çatapatha-brâhmaṇa IV, 1. 5. 3 erzählt: Als Cyavana, in welchem wir oben s. 10 eine personifikation des blitzes erkannten, von des Çaryâta söhnen mit erdklöfsen geworfen wurde, zürnte er ihnen und sogleich wurden ihre geister so verwirrt, dafs vater und sohn, bruder und bruder mit einander zu kämpfen begannen. Çaryâta wufste sich nicht zu erklären, wie das zugehe, und fragte seine hirten, was vorgefallen sei, da erzählten sie ihm den vorgang und sogleich hatte Çaryâta die erklärung, denn das brâhmaṇa fährt unmittelbar fort: „sa vidâṃcakâra sa vai Cyavana iti — da wufste ers: „das ist ja Cyavana" so (sprach er)". Cyavana's sohn ist jener oben mehrfach be-

*) Hier wird die pflanze auch wegetritt genannt und von dieser berichtet Paracelsus, dafs sich ihre wurzel nach sieben jahren in eines vogels gestalt wandle, Grimm myth, 1165.

beigelegt wird. So heifst es in e[illegible]e Aurva, der sich in 1160 aus Hildeg. phys. II, 91 mit [illegible]n, man wird daher den selbe: in loco illo, ubi crescit [illegible]leichen kraft des Dionysos exercet, et domum et locur[illegible] πυριγενής war und nach einer abhorret, et fulgura e[illegible]rom himmel gekommen sein sollte cadunt. Damit ste[illegible] Dieses niederfahren des Dionysos scheinbaren wider[illegible] wohl der grund, weshalb man bei ihm krautes sich st[illegible] sondern nur unter freiem himmel schwö- gewurzelte [illegible] (Plutarch Q. R. 25). — Der nordische gambanlosreifsen [illegible] Harbardsl. 20, sowie die zauberruthe, mit welcher einstim[illegible] berührt und sie mit wahnsinn schlägt (Saxo nam[illegible] Gr. ed. Steph. III. p. 44) werden dem gleichen kreise von w[illegible] vorstellungen entsprungen sein, wie auch die versteinernde kraft der Aegis, des Gorgonen- und Medusenhauptes demselben angehören.

Aber nicht allein lähmung der geistigen kraft, sondern auch vernichtung des lebens überhaupt mufs diesen pflanzen, in denen man den donnerkeil verkörpert glaubte, beigelegt worden sein, das zeigt schon der todbringende weheruf der mandragora (Grimm myth. 1154. Halliwell dict. s. v. mandrake) und ebenso eine beschwörung des açvatthazweiges, die sich im Atharvaveda III, 6 findet. Dieser zweig ist von einem açvattha, der auf einem khadira (der oben besprochenen mimosa catechu) gewachsen ist, entnommen, nähere mittheilungen über den gebrauch selber entgehen uns noch, da wir keinen commentar zum Atharva besitzen; der spruch lautet: „Ein mann vom manne ist er entsprossen, ein açvattha auf dem khadira; er tödte meine feinde, die ich hasse und die mich. Du o açvattha zerreifs die feinde ... der du dem Vṛtratödter Indra, dem Mitra und Varuṇa genosse bist. Wie du o açvattha im grofsen luftmeer zerschmettertest, so zerschlage die alle, die ich hasse und die mich*). Der du siegreich daher

*) „zerschmettertest“ ist nur gerathen, indem es nämlich nirabhano des textes übersetzt, was von der w. bhan loqui hier keinen passenden sinn gäbe: deshalb habe ich nach Webers conjectur, welche allerdings durch das cor

ein starker stier, durch dich, açvattha, mögen
ıde besiegen; Nirṛti möge sie binden mit des
ren banden, meine feinde, o açvattha, die ich
mich. Wie du, o açvattha, zu den bäumen
ie dir unterthänig machst, so spalte meines
und sei siegreich. Nieder mögen sie fahren
vom bande gerissenes schiff, nicht kehren die.....
jagten wieder. Fort treibe ich sie mit sinn und mit gedanken und mit gebet, fort treiben wir sie mit des açvatthabaumes zweig". Nach dem, was oben über die verwandlung des himmlischen feuers in den açvattha und über sein wachsthum auf einem baume mit gefiederten blättern gesagt ist, kann kein zweifel sein, dafs auch die hier ihm beigelegte kraft aus dem blitze und donnerkeil stamme. In diesem zusammenhange erklärt sich nun auch, was oben s. 26 schon angedeutet worden, dafs Preller's ansicht über die aus den blutstropfen des Uranos geborenen melischen nymphen, wenn er dämonen der blutigen that in ihnen sieht, jedenfalls ihre berechtigung habe, nur mufs man zugestehen, dafs sich ihre idee aus der verbindung der irdischen und der himmlischen esche gebildet habe und dafs Preller's ansicht nicht ausreicht, um das wesen auch jener oben s. 134 f. besprochenen Melien zu erklären. Es findet ferner in diesem zusammenhange ein merkwürdiger brauch des nordischen alterthums seine schöne erklärung, welchen zuerst Grimm myth. 134, dann Simrock myth. 216 f. besprochen hat. Er weist nämlich nach, dafs man eine dem Odhin geweihte oder von ihm selber erhaltene lanze (diese war aber wie bei den Griechen meist von eschenholz, daher askr wie μελία schlechthin gleich lanze, Weinhold altn. leb. 193) über die feinde schleuderte und sie mit den worten „Odhin ist euch gram" oder „Odhin hat euch alle" dem tode weihte. Das dem gotte geweihte geschofs wurde wohl, wie Simrock vermuthet, dem heiligthume des gottes ent-

respondirende nirbhañdhi gestützt wird, es für = nirabhanag genommen. Bestätigt sich diese auffassung anderweitig, so ist die stelle abermals ein wichtiges zeugnifs für die einheit des açvattha und des blitzes.

nommen; in der erzählung vom könig Erich und der schlacht bei Fyrisvall erscheint ein grofser mann, in dessen breitem hute leicht Odhin zu erkennen ist, und giebt dem könig seinen rohrstengel (reyrsproti — man möchte fast reynisproti, sorbi virga, vermuthen) in die hand; als dieser geschossen wird, erscheint ein wurfspeer in der luft, der Styrbiörns volk und ihn selbst mit blindheit schlägt; darin ist noch deutlich genug die ursprüngliche natur des dem blitze entstammenden geschosses ausgesprochen. Bemerkenswerth ist, dafs auch hier wie in dem mythus vom raube des göttertranks Odhin sich dem Indra des obigen spruchs zur seite stellt, während man hier ganz besonders eher Thor an seiner stelle erwarten sollte; doch mufs gerade diese beziehung Odhins alt sein, da auch die sprache in veþr geira, dem wetter der gere, und veþr Oðins, der schlacht, im gremi Oðins, dem zorn Odhins, die beziehung des gottes auf die natur noch klar durchblicken läfst, gebr. Grimm ä. Edda s. 62. In Odhin, der den von selbst zurückkehrenden speer Gûngnir besitzt, steckt ebensowohl ein walter des blitzes wie in der lanzenschwingenden Pallas eine solche unverkennbar ist. — Simrock hat bereits bemerkt, dafs sich an diesen ausdrücklich als alter sitte (at fornom sidh) entstammend bezeichneten gebrauch die alterthümliche kriegserklärung der Römer durch den fetialis schlofs (Liv. I, 32), welcher unter feierlichen formeln an die grenze trat und mit der kriegserklärung eine blutige, vornangebrannte oder eine mit eisen beschlagene lanze ins feindliche land schleuderte. Dafs auch diese lanze eine dem donnerer Jupiter geweihte gewesen sein müsse, ergiebt sich daraus, dafs dieser nebst dem Janus Quirinus (gewöhnlich wird Juno, Quirine gelesen) besonders angerufen wird, sowie dafs die übrigen attribute der fetialen, vor allem der Jupiter lapis, der sich deutlich als donnerkeil ergibt*) auf eben diesen gott weisen (Preller röm. myth. 218 ff.); es er-

*) Einmal nämlich ist er ein stein wie der donnerkeil bei uns, dann erscheint der donner in der gestalt des keils im liede der Arvalbrüder: quom tibei cunei decstumum tonarunt.

hält fernere unterstützung durch die bei den Griechen nachweisbare schleuderung der fackel in den raum zwischen den schlachtreihen durch den *πυρφόρος*, die eben nur ein anderer, noch deutlicherer stellvertreter des blitzes ist (Preller röm. myth. 223) *). — Wenn wir in den eben angeführten gebräuchen die kraft der vom heiligen baume genommenen lanze mehr das leben des gesammten volkes schützen sehen, so läfst doch schon der vedische spruch eine anwendung auch im leben des einzelnen vermuthen; bei uns findet sich in der that noch eine solche, die, wie ernst sie auch in einzelnen fällen gemeint sein mag, doch gegenüber dem blutigen ernst der nordischen und römischen gebräuche einen komischen anstrich hat. Die aufzeichnungen von beschwörungen und zaubersprüchen bringen uns nämlich mehrfach einen spruch, mittels dessen man, nachdem man einen stecken unter bestimmten bedingungen abgeschnitten hat, im stande ist einen abwesenden zu prügeln; man braucht nur einen kittel auf die thürschwelle oder einen maulwurfshaufen zu legen und dann nach nennung des namens wacker drauf loszuschlagen, so fühlt der abwesende jeglichen hieb so gut, als wenn er im kittel steckte. Vergl. Meier schwäb. sagen no. 268, 2 s. 245. Schönwerth sagen d. Oberpfalz III. s. 201. Da der stecken von einer hasel stammen und unter denselben bedingungen wie die ebenfalls von der hasel genommene wünschelruthe geschnitten sein mufs, so ist der zusammenhang mit den vorher besprochenen gebräuchen unzweifelhaft. Damit ist denn auch wohl klar, dafs der „knüppel aus dem sack“ unseres märchens dem gleichen kreise von vorstellungen entstamme, was eine nähere untersuchung des übrigen inhalts desselben, die hier nicht angestellt werden kann, weiter darthun würde.

Wie schon eben angegeben ist, wird die wünschel-

*) Schol. zu Eur. Phoen. 1386 *ἐχρῶντο οὖν κατὰ τὸ παλαιὸν ἐν τοῖς πολέμοις ἀντὶ σαλπιγκτῶν πυρφόροις. οὗτοι δὲ ἱεροὶ ἦσαν Ἄρεως, ἑκατέρας στρατιᾶς προηγούμενοι μετὰ λαμπάδος, ἣν ἀφιέντες εἰς τὸ μεταίχμιον, ἀνεχώρουν ἀκινδύνοι.*

ruthe auch von der hasel genommen, und zwar ganz vorzugsweise*); es dürfen also auch an diesem strauch die vorher besprochenen eigenschaften vermuthet werden. Zunächst ist es gewifs bedeutsam, dafs nach einer sage bei Baader (badische sagen no. 186) die schlüssel zu den thüren eines versunkenen schlosses an einer haselstaude hangen, es zeigt das noch den deutlichen zusammenhang zwischen springwurzel und wolke recht offenbar, denn das versunkene schlofs ist in der letzteren wiederzufinden, wie an einem anderen orte gezeigt wurde (Mannhardt zeitschr. f. d. myth. III, 378). Aehnlich weist ein in der neujahrsnacht geschnittener haselzweig am 1. mai zur glücksblume, Vernaleken alpensagen no. 130 s. 155. Wie die auf andern bäumen wachsende eberesche scheint auch die hasel der gleichen eigenschaft ihre heiligkeit zu verdanken, nur dafs umgekehrt ein schmarotzergewächs auf ihr wächst, nämlich die haselmistel, asarum europaeum, unter der die schätze hütende weifse schlange wohnt, die sich demnach dem Nidhöggr der weltesche zu vergleichen scheint, Prätorius glückstopf 21 bei Menzel Odhin s. 155. Wie ferner das farnkraut selten vom blitze berührt werden soll, s. oben s. 222, so ist fast allgemein verbreiteter glaube, dafs in die hasel kein blitz einschlage, Leoprechting aus dem Lechrain s. 169. Zingerle tiroler sitten no. 508. In der Oberpfalz steckt man daher haselnufszweige in die fenstergesimse während eines gewitters, Schönwerth sagen d. Oberpfalz II, 118. Mit der hasel kann man daher auch das feuer beschwören, Vernaleken alpens. s. 416 no. 129. Wie das farnkraut nach griechischem glauben die schlangen vertreibt, so wird dies auch mehrfältig von der hasel berichtet, Menzel Odhin s. 155. Zingerle a. a. o. no. 508. In Schweden herrscht der glaube, dafs die berührung der schlange mit einer hasel derselben das gift nehme. Dybeck Runa 1848 s. 38. In einem märchen bei Panzer schlägt

*) Eine höchst eigenthümliche art der zubereitung wird bei Vernaleken alpensagen s. 292 no. 209 mitgetheilt.

der held mit einer haselgerte dem drachen sieben köpfe ab, Panzer beitr. I. s. 193. Auch in andern beziehungen wird noch mit der hasel mannichfacher zauber ausgeübt, man vgl. Menzel a. a. o. Wie endlich der farnsamen unsichtbarkeit verleihen soll, so glaubt man in Schweden, dafs man sich mit hülfe von haselnüssen unsichtbar machen könne, Dybeck Runa a. a. o. Wenn wir bereits wiederholentlich sahen, dafs die unserem mythenkreise angehörigen pflanzen auch durch ihre namen die verwandtschaft bekunden, wie eberesche und eberfarn, eberesche und glaseschenkraut, farn, heidekraut und farn, so zeigt sich dies auch mit der hasel, indem der englische rountree auch den namen witch-hazel führt. — Bemerkt mag noch werden, dafs der wallnufsbaum, der sich den eschenarten anschliefst, vielleicht ebenfalls zu dem kreise unserer pflanzen gehöre, da er bei der entzündung des charsamstagsfeuers verwandt wird und ein ast von ihm auf das herdfeuer gelegt zur abwehr des blitzschlages dient, s. oben s. 44.

An die hasel schliefst sich in den meisten beziehungen im volksglauben die esche an, deren namensverwandte, die eberesche, uns zum ausgangspunkte unserer untersuchungen über den deutschen aberglauben diente. Vor allem hat sie mit der hasel die schlangenverderbende kraft gemein. Rochholz theilt mir mit: „die von schlangen gestochenen trinken eschensaft, abgezapft im frühling an den bekannten loos- und zieltagen. Aus Sutor Chaos Latin. II, 881 habe ich mir angemerkt: fraxinus nihil venenati sub sua umbra patitur“. Dieser dem tode durch schlangenbifs wehrende eschensaft bestätigt daher die oben s. 136 ausgesprochene vermuthung, dafs der eschensaft einen wesentlichen bestandtheil unseres mythos gebildet habe, da er gewissermafsen als das irdische amṛta auftritt*); verstärkt wird diese ansicht noch in trefflicher weise, wenn wir sehen, dafs statt des honigs, der dem kinde als erste nahrung ge-

*) Dazu stimmt auch, dafs an bestimmter heiliger zeit geschnittenes eschenholz unverweslich ist und wunden heilt, Wolf zeitschr. I, 326.

reicht wird, oben s. 137, geradezu noch eschensaft genannt wird. Ich kann die originalstelle leider nicht vergleichen, Finn Magnusen theilt ihren inhalt (lex. myth. 597) mit: Infante nato obstetrix Scotiae montanae viridis fraxini ramusculum igni immittit; succum inde emanantem ista deinde ori infundit infantis, ut primum eius nutrimentum (aus Sylvan Sketches, Literary Gazette, Lond. 1825). — Andere nachrichten über die schlangenvernichtende kraft der esche, s. noch bei Panzer beitr. I, 251 f., die wohl aus Plinius h. n. XVI, 13 geflossen sind, ebenso wie die gleiche notiz im Froschmäusler II, 4. 4. Die schlange soll eher ins feuer als in den schatten eines eschbaumes springen; wenn sie mit einem eschenen stecken berührt wird, bleibt sie wie todt liegen; zieht man mit einem solchen einen kreis um dieselbe, so kann sie nicht heraus. Auch den Griechen ist diese kraft bekannt wie ein fragment des Nicander XX ergiebt:

*οὐκ ἔχις οὐδὲ φάλαγγες ἀπεχθέες οὐδὲ βαθυπλὴξ*
*ἄλσεσιν ἐν ζώοις σκορπίος ἐν Κλαρίοις.*
*Φοῖβος ἐπεί ῥ' αὐλῶνα βαθὺν μελίαισι καλύψας*
*ποιηρὸν δάπεδον θῆκεν ἑκὰς δακέτων.*

Die verbindung, in welcher die esche mit dem feuer gedacht wird, tritt in einer merkwürdigen schwedischen sage bei Grimm myth. 907 hervor, nach welcher seeleute auf geheifs eines blinden riesen eine von ihm geschenkte esche auf den altar der kirche ihrer heimat setzen sollen (weil er diese vernichten will); sie setzen sie aber auf ein hünengrab (kullen) und sogleich steht dies in lichten flammen. — Die sonstige heiligkeit des baumes ergiebt sich auch daraus, dafs das gericht unter ihm gehalten wird; Rochholz weist mir ein gericht unter der esche zu Froidnow aus dem archiv der Schweiz, regesten d. stadt Baden no. 256 sowie ein solches zu Buochs in Unterwalden bei Blumer, rechtsgesch. d. schweiz. demokr. p. 62 nach; Grimm in den rechtsalterthümern s. 797 fand es mit recht auffällig, dafs solche nicht nachweisbar seien, da ja die götter unter der weltesche ihre gerichtsstätte haben. Die enge

berührung der esche mit der hasel erklärt es wohl, wenn diese im gerichtsgebrauch jene fast verdrängt hat; vergl. Grimm R. A. 809 f.

Eine der wichtigsten pflanzen, die nach fast allen richtungen hin beweist, daſs sie vor allen unserem kreise angehöre, ist endlich noch die mistel. Wie açvattha und eberesche entsteht sie nach allgemeinem glauben dadurch, daſs vögel ihren samen auf bäume, namentlich eichen, eschen, fichten tragen und sie so in der rinde derselben emporsprieſst. Das war schon alte ansicht, die Plinius hist. nat. XVI, 44 in den worten ausspricht: omnino autem satum nullo modo nascitur, nec nisi per alvum avium redditum, maxime palumbis ac turdis. Gewöhnliche annahme ist, daſs es besonders die misteldrossel, der mistler, sei, welcher sie auf diese weise fortpflanze, Grimm myth. 1157. Bei den Kelten ward aber das entstehen der pflanze noch geradezu den göttern zugeschrieben, denn Plinius sagt a. a. o.: enimvero quidquid adnascatur illis (den steineichen), e coelo missum putant signumque esse electae ab ipso deo arboris. Die schweizerische benennung donnerbesen (Rochholz aarg. sagen II, 202) zeigt, daſs man sie als eine verkörperung des donnerkeils ansah; als bringer desselben wird den Kelten der oben s. 108 f. besprochene zaunkönig, wenn auch neben anderen, gegolten haben, denn er war ja der feuerbringer, darum wurde er auf einem stabe, der mit oliven-, eichen- und mistellaub geschmückt war, umhergetragen. Wie bei farnsamen, springwurzel und mandragora sehen wir daher auch wegen der groſsen heiligkeit der pflanze besondere gebräuche bei der gewinnung derselben vorgeschrieben; schon Plinius berichtet, daſs der priester mit weiſsem gewande (candida veste) angethan den baum besteige, sie mit goldener sichel abschneide und sie candido sago auffange. Das stimmt zu jenem schwedischen gebrauch beim gewinn des flygrönn, wonach kein eisen ihn berühren darf, wie es sich auch bei andern pflanzen findet, Grimm myth. 1148. Noch heute heiſst es gewöhnlich, die pflanze müsse gepflückt, dürfe nicht geschnitten

werden; in Schweden glaubt man, daſs wenn die mistel ihre gehörige kraft haben soll, sie von der eiche herabgeschossen oder mit steinen herabgeschlagen werden müsse, Dybeck a. a. o. So muſste auch der flygrönn herabgestoſsen oder gebrochen werden. Dieser heilige ursprung hat ihr dann auch noch heute sowohl bei Kelten als Germanen alle die eigenschaften mitgetheilt, die wir schon bei den vorher betrachteten pflanzen wahrgenommen haben. In Schweden, wo besonders die eichenmistel für kräftig gehalten wird, findet man sie an der decke der bauernstuben; man glaubt dadurch haus und hof im allgemeinen vor schaden, aber ganz besonders vor feuersbrunst schützen zu können (Dybeck Runa 1845 s. 80. Finn Magnusen lex. myth. 240. In gleicher weise hängt man in England die mistel zu weihnacht an der decke auf, wo jedoch der pflanze besonders glückbringende kraft in der liebe zugeschrieben wird, Menzel Odin s. 74. Mirror I. Christmas. Wie das schlagen mit der eberesche fruchtbarkeit verleihen soll, so soll dasselbe ein den thieren aus der mistel bereiteter trank bewirken, auch gegen jegliches gift soll sie schützen und alle krankheit heilen, wovon sie ihren namen habe (omnia sanantem appellantes suo vocabulo, Plinius a. a. o.). Ebenso steht sie auch beim schwedischen volke als heilmittel in besonderem ruf. Menschen, die an der fallenden sucht leiden, versehen sich mit einem messer, dessen schaft aus eichenmistel gemacht ist, gegen die anfälle der krankheit. Bei anderen krankheiten wird ein stück des gewächses um den hals des leidenden gehängt oder man macht ringe daraus, die man am finger trägt. Daſs gleicher glaube in Deutschland herrschte und wohl noch herrscht, zeigt der kostbare rosenkranz, mistlîn paternoster (für 450 rheinische gulden) und ein mistlein paternoster mit corallen undersetzt, bei Benecke (Müller, Zarncke) wörterb. s. v. mistel. Auch Keysler (antiq. sept. p. 308) berichtet, daſs die jäger glauben, sie heile alle wunden und bringe glückliche jagd. Auch diese heilkraft, die wir auch schon bei der esche hervortreten sahen, muſs uraltem glau-

ben entstammen, da wir oben s. 127 sahen, daſs der kushṭha, eins der berühmtesten heilkräuter, unter dem himmlischen açvattha wuchs.

Jener jägerglauben stellt die mistel schon ganz zur springwurzel und glücksruthe und so wird denn auch wirklich von ihr im neuen Albertus Magnus s. 155 (bei Menzel, Odin s. 75) von ihr berichtet, sie sprenge alle schlösser auf, wie ihr auch in Schweden die kraft als wünschelruthe zu dienen beigelegt wird, Dybeck Runa a. a. o. Afzelius volkssagen I, 41. Sie ist auch gleichsam schon von der natur zu dieser aufgabe bestimmt, da sie sich oben regelmäſsig in eine zwiesel spaltet, während man bei der eberesche und hasel diese gestalt erst sorgfältig aufsuchen muſs. — Daſs ihr bei den Germanen auch verderben bringende kraft beigelegt sei, zeigt der bekannte mythus vom tode Balders, wie auch wohl die namen Marentakken in Holstein (Keysler a. a. o. s. 308) und in den Niederlanden (Wolf niederl. sagen p. 689) darauf hinweisen. Wenn Balders tod dem des Hackelberg verglichen worden ist, ob mit recht soll hier nicht näher untersucht werden, so ist es jedenfalls beachtenswerth, daſs Hackelberg durch den eberzahn seinen tod findet, den wir oben als blitz erkannten, während Balder durch die mistel getödtet wird, die sich gleichfalls als eine verkörperung desselben offenbart. — Daſs die mistel, wie oben s. 198 schon beim açvattha erwähnt wurde, ganz besonders und schon bei den alten zum vogelleim verwandt wurde, ist bekannt.

Die eben berührte natürliche zwieselgestalt der mistel verdient aber noch besondere beachtung; denn fast in allen beschreibungen der wünschelruthe wird diese gestalt verlangt, sie muſs also zur vollen wirkung unentbehrlich sein. Aber auch andere umstände scheinen dem schnitt der letzteren noch wesentlich; die meisten berichte verlangen, daſs sie an einem heiligen festtage (in der nacht zum charfreitag, in der der h. dreikönige, in der rechten fastnacht — also in der nacht des dienstags — oder johannisnacht) geschnitten werde, meist findet sich dabei die bestimmung, daſs es vor son-

nenaufgang geschehn mufs, dreimal (Leoprechting, Lechrain s. 98, meine westf. sag., gebr. no. 543, Schönwerth III, 201, die beiden letzteren betreffen die ruthe zum prügelzauber, und verlangen die nacht zum dienstag, irtag), dafs es in der nacht vor dem neumond oder im neumond geschehen müsse, zugleich soll der schneidende dabei gegen morgen blicken oder das quêkrîs soll dasjenige sein, auf welches die ersten strahlen der morgensonne fallen. Diese bestimmungen scheinen uralt, denn gerade so mufste der çamîzweig am abend vor dem neumond oder bei eintritt desselben geschnitten werden; wie der schneidende bei uns gegen osten blicken soll, so wird verlangt, dafs der çamîzweig und die araṇi entweder gegen nordosten oder gegen osten oder norden oder gerade aufrecht gewachsen sein sollen, oben s. 71 f. und 181. 183. Die letztere eigenschaft wird auch der wünschelruthe beigelegt: „schoene als ein wünschelgerte kam sie geslichen ûfrecht" Grimm myth. 926. Man sieht, die bestimmungen bei Indern und Germanen treffen heute noch fast genau überein. Wurde nun oben nachgewiesen, dafs der araṇi menschliche gestalt beigelegt wurde, dafs ebenso die wünschelruthe als puppe erschien und dafs die rohste gestalt derselben der in eine zwiesel auslaufende stab war, so wurde auch wohl die araṇi, die immer als aus zwei hölzern bestehend geschildert wird, wohl ursprünglich in gleicher zwieselgestalt gedacht. Ausführlichere und klarere nachrichten, als sie uns bis jetzt über dieselbe vorliegen, werden uns wohl darüber gewifsheit bringen. Aber selbst wenn sie ausbleiben sollten, würden die deutschen gebräuche als diejenigen erscheinen, die uns zuverlässigen aufschlufs über die wahl dieser gestalt geben. Wir sahen in den bisher besprochenen pflanzen überall die verkörperung des blitzes oder donnerkeils, ebenso ganz besonders in der von ihnen entnommenen wünschelruthe; wird dieser nun menschliche gestalt beigelegt, erscheint sie vom himmel zur erde herabgebracht, so kann das in ihr verkörperte wesen nur der gott des blitzes selber gewesen sein, der herniederstieg, um den menschen sei-

nen segen zu bringen. Die pflanze, der baum ist also der verkörperte gott, dem hier die äufserliche gestalt des menschen in der zwieselgestalt gelassen ist, während er in der çamî, esche und im farnkraut als verwandelter vogel erscheint. Aus diesen vorstellungen haben sich dann die sagen vom ursprung der menschen entwickelt, denn der gott, zur erde hinabgestiegen, verfällt auch dem irdischen loose und wird ein sterblicher, der erste derselben, wie ein vedisches lied den Yama, welcher nur ein andrer Agni ist, ausdrücklich nennt. Vom Agni leiten daher auch die geschlechter der Angirasen, Atharvanen und Bhṛguiden ihr geschlecht ausdrücklich ab und wir sahen oben, dafs dieser ursprung sich mehrfach noch unmittelbar auf das element zurückführen liefs. Von dem zum baume gewordenen gott, von der esche stammt dagegen der mensch den Germanen und Griechen, wohl auch den Römern, ohne dafs dies gerade die einzige form, in der man seinen ursprung dachte, gewesen zu sein brauchte. Die griechische sage, der noch spät die erinnerung geblieben war, dafs der mensch von der esche stamme, mufs doch schon frühzeitig zu weiterer entwicklung fortgeschritten sein; sie hat die grundlage des mythos schöner als irgend einer der anderen stämme gestaltet, indem sie den in den narthex verwandelten gott zum stabe des Prometheus, eines anderen Hephästos, machte, in dem er das feuer herabbrachte und nun die menschen selbstständig erschuf, während sie den herniederfahrenden vogel im Phoroneus zum könig und gründer des geschlechts machte, der zugleich den segen des feuers herniederführte. Wie lebendig dem deutschen volke noch die erinnerung an den mythischen ursprung geblieben sei, zeigt noch der heutige kinderglaube, der die kleinen bald aus dem brunnen oder teich, d. i. der wolke, oder aus dem baum (aus dem hohlen eschenbaum in Tirol, Zingerle tiroler sitten s. 2) stammen läfst, indem er auch durch die sprache in „stamm“ und „stammbaum“ selbst diese vorstellung noch bis jetzt bewahrt hat. Dafs der feuerbringende vogel auch derjenige sei, der die menschen bringe, wurde oben s. 104 ff. nachgewiesen.

Es bleiben uns am schluſs unserer untersuchungen nur noch ein paar punkte zur besprechung übrig, die theils die gewonnenen resultate bestätigen, theils neue aussichten eröffnen sollen, ohne sie hier zur vollständigen entwicklung zu bringen. In einer der oben mitgetheilten erzählungen über den somaraub (s. 147 f.) wurde berichtet, daſs dem vogel eine kralle abgeschossen sei, welche ein çalyaka (ein dorn) wurde, deshalb sei er wie eine kralle; in der angegebenen stelle ist nicht gesagt, zu welchem bestimmten baum oder strauch diese kralle wurde, daher ist wohl die annahme gerechtfertigt, daſs damit die mimosa catechu gemeint sein werde, welche an den jüngeren ästen dornen hat, die später hakenförmig, also wie eine kralle, werden. Nahm man, wie oben ausgeführt ist, an, daſs der vogel sich in einen baum, mit blättern als flügel, verwandelt habe, so wird man seine dornen als die noch aus der verwandelten gestalt hervorschauenden krallen gefaſst haben, das wird es sein, was die grundlage jener erzählung des brâhmaṇa bildet. Da nun aber auch an unsern pflanzen der verwandelte vogel noch nachweisbar war, so steht zu vermuthen, daſs auch die krallen in unseren überlieferungen gerettet seien. Schon bei der besprechung der pflanzen, die zum entzünden des notfeuers dienten, wurde s. 38. 46 gezeigt, daſs auch der ῥάμνος dazu diente und daſs auch bei uns die verwendung der dornen, namentlich des kreuzdorns, wahrscheinlich sei; dann sahen wir aber auch, daſs bei dem ersten austrieb der kühe mehrfach dornen- oder wachholderzweige an die stelle der eberesche traten und so ist wohl anzunehmen, daſs auch diese in den kreis der pflanzen unseres mythos gehören. Dornen und wachholder nehmen aber noch heut einen hohen rang im volksglauben ein und ihre gegen zauber schützende kraft wird groſsentheils diesem umstande zuzuschreiben sein; eine hagedornruthe dient, wie die früher besprochenen pflanzen, auch als weissagende wünschelruthe, Leoprechting Lechrain s. 29. Die bloſse berührung des wachholders vertreibt schon die schlangen, Meier schwäb. sagen s. 27 no. 19, wachhol-

der schützt gegen die verhexung und heilt den leichdorn, Wolf zeitschr. I, 326, über ihn und den sävling (juniperus sabina) sehe man namentlich Leoprechting Lechrain s. 96. 97. Kreuzdorn wehrt zauber und spuk ab, s. oben s. 187 f. und meine nordd. sagen no. 119 und wird, wie oben s. 205 schon bemerkt wurde, auch als wünschelruthe benutzt. Der weifsdorn diente auch den Römern zum schutz gegen zauber Ov. Fast. VI, 130. Sic fatus, spinam, qua tristes pellere posset A foribus noxas, haec erat alba, dedit. Aus ihm wurden die hochzeitsfackeln gemacht, Rofsbach röm. ehe s. 225. 259 f. er heilte milzkrankheit, Grimm Marcellus Burdig. s. 18 no. 55. Ebenso zauber abwehrend erscheint er bei den Griechen, Anonymi carmen de herbis (bei Lehrs und Dübner Poetae bucolici et didactici p. 169. 7 ff.), wo ein altes scholion sagt: *Τὴν ῥάμνον ἤν τις ἄρῃ ἐν λειψοσελήνῳ καὶ βαστάζῃ, ὠφελεῖ πρὸς φάρμακα καὶ πρὸς ἀνθρώπους φαύλους. Ἁρμόζει δὲ φορεῖν αὐτὴν θρέμματα καὶ πλοίοις περιτίθεσθαι. Ὠφελεῖ δὲ καὶ πρὸς πόνον κεφαλῆς καὶ δαίμονας καὶ ἐπιπομπάς.* Eine genauer auf den mit diesen pflanzen verbundenen aberglauben eingehende untersuchung wird gewifs noch weitere übereinstimmung mit den oben von uns besprochenen pflanzen bringen.

Ein fernerer beachtenswerther punkt sind die dreiständigen blätter des palâça, welche der scholiast oben s. 182 aus der dreifüfsigen gâyatrî erklärte. Das ist nun freilich eine speciell indische erklärung, aber die dreizahl der blätter wird darum doch bedeutsam gewesen, nur die erklärung wird anderswo zu suchen sein. Da nämlich der blitz als dreizack, als kreuz oder hammer mit drei spitzen bereits zu den ältesten vorstellungen der Indogermanen gehört, so wird auch diese gestalt der blätter aus dieser vorstellung sich erklären. Diese annahme gewinnt weitere bestätigung durch den umstand, dafs auch einige der zur feuerentzündung verwandten pflanzen zwar nicht dreiständige, aber dreifach ausgezackte blätter haben, so namentlich der epheu und die oben s. 41 besprochene athragene, welche man für clematis hält, die unter den dem Dionysos

heiligen pflanzen genannt wird, Plutarch bei Preller gr. myth. I, 441. Aber am wichtigsten wird in diesem zusammenhange der stab des Hermes, in dem schon Grimm myth. 928 unsere wünschelruthe erkannte. Er ist, wie Preller griech. myth. I, 259 nachgewiesen hat, τριπέτηλος dreisprossig, dreiblättrig (τριπέτηλον heifst auch der klee) und hatte in älterer zeit ganz die gestalt unserer wünschelruthe, deren eigenschaften ihm auch zugeschrieben werden. Apollo, der sich, wie oben s. 202 schon erwähnt wurde, in der älteren zeit aufs nächste mit Rudra berührt, hatte ihn dem Hermes verliehen; er sollte mit ihm die rinder des Admetos geweidet haben (Eustath. zu Il. XXIV, 343), was ihn dem aus der çamî und eberesche geschnittenen stabe noch näher vergleicht. Die spätere gestalt in den darstellungen zeigt ihn von schlangen umwunden, was entweder nur eine künstlerische umgestaltung der zwieselform ist oder, wenn es auf älterer überlieferung beruht, auf die verbindung der schlangen mit dem weltbaum weist; es wäre ferner von interesse zu wissen, ob, wie Vofs behauptet, die flügel mit denen das κηρύκειον ausgestattet ist, wirklich erst jüngeren darstellungen angehören, denn wenn dies nicht der fall wäre, möchten sie wohl dem blitztragenden vogel angehören. Hermes ist nämlich der olympischen götter, vor allen des Zeus, bote (Διὸς ἄγγελος), wie Agni der vedischen. Dazu stimmt auch sehr schön Roth's vergleichung des griechischen ἄγγελος mit dem aus dem Agni hervorgegangenen Angiras, für welches wort noch eine sichere deutung fehlt. Böhtlingk-Roth wörterb. s. v. angiras. Wie Agni opferpriester und gebetsprecher (hotar) ist auch Hermes opferpriester und precum minister, Preller griech. myth. I, 258*). Agni hat aber diese eigenschaften nur als der

*) Aehnlich wird vom Phoroneus berichtet, dafs er den göttern tempel und altäre errichtet habe, Clem. Al. Protrept. p. 28. Εἴτε Φορωνεὺς ἐκεῖνος ἦν εἴτε Μέροψ εἴτε ἄλλος τις, οὗ νεὼς καὶ βωμοὺς ἀνέστησαν αὐτοῖς. Herrm. gottesdienstl. alterth. §. 1. 2. Der herabführer des feuers bringt mit ihm die götterverehrung und damit zugleich die anfänge der geselligen vereinigung. Wie Agni daher herr des hauses und des stammes genannt wird (gṛhapatis und viçpatis), so wird auch dem Phoroneus die vereinigung der

gott des feuers, der in wirbelnder rauchsäule zum himmel steigt, um den göttern der menschen opfer zu bringen, und im himmlischen funken als der götterbote wieder herabfährt; läfst sich daher vom Hermes schon von vornherein das gleiche vermuthen, so wird es dadurch noch um so wahrscheinlicher, dafs er bei Callimachus hymn. in Dianam v. 64 — 71 geradezu den feurigen Kyklopen gleichgesetzt wird, indem der dichter sagt, dafs wenn bei den göttern ein mädchen der mutter ungehorsam sei, dieselbe die Kyklopen Arges und Steropes herbeirufe und dafs dann Hermes mit schwarzem rufs bedeckt aus dem innersten des hauses (also doch wohl vom heerde) herbeikomme*). Weitere stütze findet es ferner darin, dafs er, wie wir oben s. 36 sahen, als erfinder des feuerzeugs galt, wodurch er dem Prometheus und Hephästos aufs nächste rückt. In dieser dem Hermes beigelegten erfindung wird im grunde derselbe gedanke ausgesprochen, den Diodor V, 67 über den Prometheus äufsert, dafs er zwar nach den mythographen das feuer von den göttern geraubt habe, in wahrheit aber der erfinder des feuerzeugs gewesen sei. Unter allen umständen ist soviel klar, dafs auch aus diesen zusammenstellungen sich ergiebt, wie der Hermesstab nichts andres sein könne, als der drehstab des von ihm erfundenen feuerzeugs, in dem wir ja den verwandelten blitz erkannten und dafs daher auch gar wohl die flügel an demselben alter überlieferung entstammen und von der andern verwandlung in den vogel, die wir dem blitze beigelegt sahen, herstammen können. Steht aber das resultat fest, dafs der Hermesstab der verwandelte drehstock ist und sahen wir oben

bis dahin zerstreuten menschen beigelegt, Paus. II, 15. 5. *Φορωνεὺς ὁ Ἰνάχου τοὺς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον εἰς κοινὸν, σποράδας τέως καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἑκάστοτε οἰκοίντας· καὶ τὸ χωρίον ἐς ὃ πρῶτον ἠθροίσθησαν ἄστυ ὠνομάσθη Φορωνικόν.* So heifst Thors, des blitzgottes gemahlin, Sif, in welchem wort die begriffe der verwandtschaftlichen und verträglichen einigung sowie des friedens und rechts zusammenfallen.

*) *Μήτηρ μὲν Κύκλωπας ἐῇ ἐπὶ παιδὶ καλιστρεῖ,*
*Ἄργην, ἢ Στερόπην· ὁ δὲ δώματος ἐκ μυχάτοιο*
*Ἔρχεται Ἑρμείης, σποδιῇ κεχρημένος αἰθῇ·*

s. 77 f., dafs auch bei den Griechen noch der gedanke der geschlechtlichen thätigkeit sich mit der feuerzeugung verbunden erhalten hatte, so ist wohl nach dem, was oben s. 69 ff. auseinandergesetzt ist, klar, dafs das phallische wesen des Hermes von da her seine beste erklärung findet. Grade so knüpft sich in Indien an den anerkanntermafsen aus dem Rudra und Agni der älteren zeit erwachsenen Çiva gleichfalls das phallische wesen. Die Hermensäulen waren ja ursprünglich aus holz, sie waren mit dem männlichen geschlechtszeichen versehen und der heroldsstab pflegte hinzugemalt zu werden. Preller gr. myth. 251—252. Die älteste hölzerne Herme befand sich im tempel der Polias und sollte ein geschenk des Kekrops sein, Paus. I, 27. 1. Dafs sich die Hermen auch zur bezeichnung der grenzen fanden (C. Fr. Herrmann de terminis eorumque religione apud Graecos, Gott. 1846 p. 13 sqq.), erinnert an die bezeichnung der grenze durch das hammerzeichen Thors, Grimm grenzalterthümer s. 19 ff. R. A. 544, wie sich ja auch in Schweden Thorssäulen finden (Grimm myth. 107) und der niedergeworfene klotz in Hildesheim, Halberstadt und Paderborn ja ebenfalls Jupiter (d. i. Donar) genannt wird. Grimm myth. 743. Wenn Grimm (grenzalt. s. 11) vermuthet, dafs auch kräuter, namentlich rainfarn, zur hegung der grenze unterhalten seien, so stimmt dies schön zu dem was oben über die farn beigebracht ist*). Eine weitere ausführung dieser andeutungen würde hier zu weit führen; dafs Hermes namen sowie eine andere seite seines wesens ebenfalls licht aus den alten vedischen liedern erhalten, habe ich schon in Haupts zeitschr. für d. alterth. VI, 117 ff. ausgeführt.

Ob man im gewöhnlichen leben bei Griechen und Römern etwa bestimmte pflanzen als vertreter des Hermes-

*) Schleiden hat (studien s. 181) naturhistorische bedenken gegen den aberglauben vom farnsamen erhoben; da aber zuweilen ausdrücklich der same des rainfarn als der mit den wunderkräften ausgestattete genannt wird (s. meine märkische sagen no. 62), so erledigen sich dieselben dadurch, denn rainfarn (Tanacetum vulgare) zeigt wirkliche blüthen und samen.

stabes benutzt habe, ist mir nicht gelungen zu ermitteln. Dafs derselbe aber ganz wie unsere wünschelruthe gedacht worden sei, ist schon früher von anderen ausgesprochen worden, wenn auch die wenigen nachrichten über dieselbe mehr märchenhafte erinnerungen aus der vergangenheit zu sein scheinen als überlieferungen einer noch lebendigen gegenwart. Becker (Charikles I, 222) führt aus Arrian. Epict. Diss. III, 20 eine solche an, aus welcher hervorgeht, dafs alles was mit derselben berührt werde, sich zu gold wandele (*κακὸς πατὴρ αὐτῷ· ἀλλ' ἐμοὶ ἀγαθός, τουτέστι τὸ τοῦ Ἑρμοῦ ῥαβδίον· οὗ θέλεις* (*φησὶν*) *ἅψαι, καὶ χρυσοῦν ἔσται*). Ebenso hat man die stelle Cic. off. I, 44: (quodsi omnia nobis, quae ad victum cultumque pertinent, quasi virgula divina, ut ajunt, suppeditarentur, tum optimo quisque ingenio, negotiis omnibus omissis, totum se in cognitione et scientia collocaret) auf den Hermesstab gedeutet, was dahingestellt bleiben mufs, da die ausdrucksweise durch „ut ajunt" eher auf einheimische, römische vorstellungen zu deuten scheint; jedenfalls aber sieht man, dafs auch der hier genannten virgula divina eine gleiche kraft wie der glücksruthe beigelegt worden sei. Eine dritte stelle ist endlich auch noch in anderen beziehungen merkwürdig. Paus. IX, 40. 6 berichtet von den einwohnern von Chaeronea, dafs sie am meisten unter allen göttern jenen stab verehren, von welchem Homer sage, dafs ihn Hephästos dem Zeus gemacht habe, von dem er auf Hermes, dann auf Pelops, Atreus, Thyestes und Agamemnon gekommen sei (Il. II, 101—107). *τοῦτο οὖν τὸ σκῆπτρον σέβουσι δόρυ ὀνομάζοντες· καὶ εἶναι μέν τι θειότερον οὐχ ἥκιστα δηλοῖ τὸ ἐς τοὺς ἀνθρώπους ἐπιφανὲς ἐξ αὐτοῦ· φασὶ δὲ ἐπὶ τοῖς ὅροις αὐτῶν καὶ Πανοπέων τῶν ἐν τῇ Φωκίδι εὑρεθῆναι, σὺν δὲ αὐτῷ καὶ χρυσὸν εὑρασθαι τοὺς Φωκεῖς, σφίσι δὲ ἀσμένοις ἀντὶ χρυσοῦ γενέσθαι τὸ σκῆπτρον. κομισθῆναι δὲ αὐτὸ ἐς τὴν Φωκίδα ὑπὸ Ἠλέκτρας τῆς Ἀγαμέμνονος πείθομαι.* Hier ist freilich nicht von dem heroldsstabe des Hermes die rede, er erhält ihn auch nicht vom Apoll sondern vom Zeus, aber nichts destoweniger möchte auch dieser stab

aus denselben vorstellungen erwachsen sein wie das *κηρύκειον*. Das scepter des Zeus wie das des Agamemnon zeigen den adler auf ihrer spitze, sie berühren sich also schon dadurch nahe mit dem geflügelten heroldstabe des Hermes (s. oben s. 238), weshalb Bötticher (baumkultus der Hellenen s. 236) vermuthet, dafs auch jene scepterlanze zu Chäronea mit ihm ausgestattet gewesen sei, was sich kaum wird bezweifeln lassen. Hat Bötticher ferner darin recht, dafs der adler hier den herrscher des donnergewölkes bezeichnen solle, so kann der vogel mit dem stabe eben auch nichts anders als der sonst den dreigezackten blitz tragende adler sein und dieser stab, den Hermes vom Zeus erhält, mufs demjenigen, welchen ihm Apollo schenkt, ursprünglich gleich stehen. Kommen wir demnach zu dem schlusse, dafs auch dieser stab eine form des donnerkeils sei, so findet dies weitere unterstützung darin, dafs er als lanze gedacht wurde, in welcher gestalt wir den donnerkeil ja oben s. 225 f. unzweifelhaft auftreten sahen, und dafs er auch ein reichthum verleihendes scepter sei, geht daraus hervor, dafs mit ihm zusammen gold gefunden wurde, welches die Panopeer für sich behielten, während die Chäronenser den stab nahmen; ebenso heifst das *κηρύκειον* eine *ὄλβου καὶ πλούτου ῥάβδος* und berichtete Arrian, dafs alles was es berühre, zu gold werde*). Aber dies zusammenliegen des scepters und goldes stimmt auch ganz zu dem mittelalterlichen wunsch (Nib. 1064, vgl. Grimm myth. 926):

der wunsch lac dar under, von golde ein rüetelîn,

welcher unter dem horte der Nibelungen liegt. Dabei wird auch nicht unbeachtet zu lassen sein, dafs diese lanze an der gränze von Panopeus gefunden sein sollte, derselben stadt, bei welcher auch die erdart gezeigt wurde, aus welcher Prometheus die menschen gebildet haben sollte (vgl. oben s. 19).

*) Die bezeichnung eines glücklichen und unerwarteten fundes auf dem wege durch *ἕρμαιον* steht augenscheinlich ebenfalls mit dem gott und seinem stabe in verbindung.

Aus den zuletzt besprochenen nachrichten geht also hervor, daſs wie bei Indern und Germanen sich auch bei den Griechen, und wohl auch bei den Römern, die vorstellung des zur wünschelruthe verwandelten donnerkeils finde und daſs auch hier an ihr die menschliche oder göttliche gestaltung in dem phallischen Hermes noch nachweisbar sei. Wenn uns aber, bis jetzt wenigstens, nachrichten darüber fehlten, ob man auch im gewöhnlichen leben glücksruthen von bestimmten pflanzen geschnitten habe, so darf man doch wohl wenigstens vermuthen, daſs, wenn dies der fall war, diejenigen bäume und pflanzen, welche zur feuererzeugung dienten, dazu verwandt sein werden, wenn man überhaupt die sitte in späterer zeit noch gekannt hat. Daſs dies wenigstens zu vermuthen sei, scheint mir aus dem bacchischen thyrsosstabe hervorzugehen, von dem schon oben s. 24 berichtet wurde, daſs Dionysos mit ihm wein aus dem felsen hervorgelockt habe (Oppian Kyn. IV, 277) oder auch wasser, milch und honig flieſsen lieſs (Preller gr. myth. I, 438), gerade wie die wünschelruthe nicht bloſs verborgene schätze sondern auch wasserquellen aufzudecken diente, weshalb sie in der Schweiz brunnenschmecker genannt wurde (Grimm myth. 927). Daſs aber auch der thyrsosstab selber wie die oben von uns besprochenen pflanzen nur ein verwandelter gott sei, ergiebt sich aus folgendem. Bekanntlich bestand derselbe aus einem mit epheu oder weinlaub umschlungenen fichten- oder narthexstabe*), welche auf die herabholung des feuers vom himmel und die irdische erzeugung desselben hinweisen. Wenn nun Bötticher in seinem baumkultus der Hellenen den satz mit glück erwiesen hat, daſs der verehrte baum ursprünglich der gott selber sei und wir in den vorhergehenden untersuchungen über die wünschelruthe zu gleichem

*) Bemerkenswerth ist, daſs deutsche glossen die ferula (= narthex) dem farn gleichsetzen: ferula schuoler ruth vel i. q. filix, farn; ebenso daſs sie ags. aescdhrote, aescthrote d. i. doch wohl eschenrohr (throte = throat, gula) genannt wird. — Die benutzung des narthex zur züchtigung, in der er unserer hasel gleichsteht, könnte aus der obigen verwendung der lanze entsprungen sein.

resultate gelangten, so ist zu schliefsen, dafs auch in narthex und epheu nur ein verwandelter Dionysos zu finden sei. Wir sahen aber bereits oben s. 224, dafs Dionysos mit dem blitze vom himmel herabgekommen sein sollte, wie er ja davon, dafs er unter den blitzen des Zeus geboren war, das beiwort *πυριγενής* führte. Pausanias erzählt aber den vorgang IX, 12. 4 folgendermafsen: *λέγεται δὲ καὶ τόδε, ὡς ὁμοῦ τῷ κεραυνῷ βληθέντι ἐς τὸν Σεμέλης θάλαμον πέσοι ξύλον ἐξ οὐρανοῦ· Πολύδωρον δὲ τὸ ξύλον τοῦτο χαλκῷ λέγουσιν ἐπικοσμήσαντα Διόνυσον καλέσαι Κάδμειον.* Auf grund eines alten vasengemäldes, welches den Dionysos, eben aus der hüfte des Zeus geboren, auf den knieen des gottes stehend und eine fackel emporhaltend zeigt, mit der beischrift *ΔΙΟΣ ΦΩΣ*, vermuthet Böttticher daher a. a. o. s. 230, dafs dies herabgefallene holz eine fackel, narthex, gewesen sein werde, wofür Hesychius s. v. *θύρσος* spricht, das er durch *ῥάβδος, βακτηρία Βακχική, ἢ κλάδος· θύρσοι. κλάδοι, λαμπάδες, λύχνοι* erklärt; ebenso erklärt es Suidas durch *λαμπὰς, ἣν ἐβάσταζον εἰς τιμὴν τοῦ Διονύσου.* Jedenfalls steht fest, dafs erstens in Theben ein holzstück gezeigt wurde, welches mit dem donnerkeil vom himmel ins gemach der Semele gefallen sein sollte, also nichts anderes als dieser selber war und dafs der dasselbe ausschmückende künstler es den kadmeischen Dionysos benannt habe, wozu er durch die thebanischen überlieferungen berechtigt gewesen sein mufs, weil sonst diese benennung schwerlich eingang gefunden haben würde. Ist es nun warscheinlich, dafs dies holzstück ein narthex gewesen sei, wie Böttticher vermuthet, so wird dadurch unsere oben s. 24. 40. 68 ausgesprochene vermuthung, insofern sie den narthex betraf, weiter bestätigt, aber auch wenn jenes holz nicht von diesem genommen wäre, so zeigt doch der umstand, dafs man überhaupt nur ein holz bei der feuergeburt des Dionysos vom himmel fallen liefs, dafs auch den Griechen die geburt des blitzes aus der anschauung des himmlischen feuerzeugs entsprang und dafs auch ihnen das himmlische feuer durch jenen drehstab zur

erde gekommen sei. Darüber aber, dafs Dionysos hier als blitzgott auftrete, wird man nach allem, was im bisherigen entwickelt ist, nicht verwundert sein dürfen, da wir ja überall die vorstellungen vom himmlischen feuer und himmlischen trank in der, der ursprünglichen anschauung gemäfsen, innigsten verbindung sahen. Auch das wird man nicht dagegen einwenden wollen, dafs oben in einigen sehr wesentlichen punkten Hermes und Agni in übereinstimmung gefunden wurden, also schon eine griechische parallele für den indischen Agni vorhanden sei, denn wenn auch Hermes und Dionysos in diesem speciellen moment zusammenfallen, so hat doch die weitere entwicklung beider eine sehr auseinandergehende richtung angenommen. Aber trotz dieser wesentlich verschiedenen richtungen beider charaktere, zeigen sich noch momente genug, welche eine theilweis gleiche entwicklung zeigen. Dahin gehört namentlich die verkörperung des Dionysos im baume, die, wie beim Hermes, noch selbst bis in späte zeiten lebendig geblieben ist, so dafs Maximus Tyrius (vgl. Bötticher a. a. o. s. 104) berichtet, wie es noch in seinen tagen durchgehender gebrauch der landleute sei, in ihren pflanzungen das stammtheil eines lebenden baumes als ländliches gottesbild des Dionysos auszustatten und zu verehren. Diese verkörperung läfst sich, wie Bötticher a. o. o. s. 51. 104. 229 dargethan hat, auch mehrfach noch in der plastischen kunst sowie aus den schriftstellen der alten nachweisen, wobei zu beachten ist, dafs in den kunstdenkmälern, die einen Dionysos Endendros darstellen, fast nirgend der das haupt des gottes umrankende oder an seinem körper hervorsprossende epheu fehlt, von dem oben s. 37 ff. gezeigt wurde, dafs er am trefflichsten zur feuererzeugung geeignet sei. Wenn nun aber Pausanias I, 31. 6 berichtet, dafs Dionysos zu Acharnae Kissos*) genannt worden und dafs die pflanze

*) Wenn man erwägt, dafs der epheu ganz besonders zur feuererzeugung verwandt wurde, so möchte es nicht ganz unwahrscheinlich sein, dafs κιττός, κισσός dem skr. citya entspreche, welches ein häufiges beiwort des feuers ist und eigentlich das aneinandergereihte, aufgeschichtete, auf einen

dort zuerst erschienen sei (*τὴν δ' Ἱππίαν Ἀθηνᾶν ὀνομάζουσι καὶ Διόνυσον Μελπόμενον καὶ Κισσὸν τὸν αὐτὸν θεὸν, τὸν κισσὸν τὸ φυτὸν ἐνταῦθα πρῶτον φανῆναι λέγοντες*); so wird man um so mehr berechtigt sein in jenen denkmälern eine verkörperung des Dionysos als blitz im epheu anzunehmen. Nicht minder wichtig erscheint die verkörperung des Dionysos im feigenbaume als Sykites oder Meilichios (Bötticher a. a. o. 104. 216. 437), da, wie wir sahen, Agni sich ebenfalls in einem, wenn auch anderer art angehörigen, feigenbaume verborgen haben sollte und der wilde feigenbaum in einem, unserm mythenkreise verwandten mythos eine rolle spielt (vergl. zeitschr. f. vergl. sprachf. I, 467). Stimmen diese wandlungen in bäume ganz mit dem wesen des Hermes, der ja in der Herme auch nur ein ursprünglich zum baum oder pfahl gewandelter gott ist, so stimmen denn beide götter demgemäfs auch in dem phallischen kult, der beim Dionysos in noch viel entschiedenerer weise als beim Hermes hervortritt und auch bei ihm seinen ursprung aus der herrichtung des feuerzeugs genommen hat. Die weitere entwicklung dieser ursprünglichen vorstellung führte dann auch beim Dionysos zur gestaltung des göttlichen kindes aus dem drehholz, und wenn wir den neugebornen gott namentlich in den cultusgebräuchen in der wiege als *Λικνίτης* dargestellt finden, so mufs diese auffassung schon in sehr frühe zeit hinaufreichen, da auch Agni in vielen vedischen liedern als das neugeborne kind gefeiert wird, dem die göttinnen ihre pflege angedeihen lassen. Aus diesem grunde heifst er auch oft yavishṭha, der jüngste, grade wie auch unsere kobolde, die unzweifelhafte feuergottheiten (nur gewöhnlich des häuslichen heerdes) sind, als kinder, nicht selten auch als neugeborne knaben, in einer mulde liegend, dargestellt werden. In dem alraun, der dem kobold ganz zur seite tritt, sehen

---

unterbau (den altar) gesetzte bezeichnet, Böhtlingk-Roth sanskritwtb. th. II. s. v. Die lautliche übereinstimmung beider wörter ist (das anlautende ϰ=c, wie in *κύκλος* und cakra) fast genau.

wir diese kindergestalt ebenfalls hervortreten und seine aufbewahrung in einem schächtelchen gleicht dem in dem λίκνον liegenden Dionysos. Daſs diese züge durch die deutschen sagen noch weiter vervollständigt werden, welche von einem schreienden kinde erzählen, das sich vor dem gewitter oder regen hören läſst und daſs auf dasselbe auch die zahlreichen überlieferungen von goldenen wiegen sich beziehen, sowie daſs sich daran der ursprung des menschengeschlechts aus der wolke knüpfe, habe ich in meinen westfälischen sagen zu no. 274 und 339 in gedrängten zügen weiter entwickelt.

Zum schluſs unserer untersuchungen über die gewinnung des himmlischen feuers und des göttertranks wollen wir endlich noch einen kurzen blick auf die schon mehrfach berührte epische gestaltung dieser mythen werfen, da sie unzweifelhaft aus den oben dargelegten vedischen mythen hervorgegangen ist und daher bei einer umfassenden darstellung derselben nicht übergangen werden darf. Es sind uns nun sowohl im Mahâbhârata als im Râmâyana ausführlichere berichte über die gewinnung des amṛta überliefert, deren inhalt daher hier kurz folgen möge. Ich beginne mit dem am meisten bekannten bericht des Râmâyana (I, 45. 15 ff. ed. Schleg.); er erzählt wie die söhne der Diti und Aditi mit einander beriethen, wie sie alterlos und unsterblich werden könnten und zu dem entschluſs kamen, das milchmeer zu buttern, damit sie den dies bewirkenden saft erhielten. Sie nehmen darauf den berg Mandara als butterstock und die schlange Vâsuki als strick (yoktra); nach tausendjähriger arbeit beginnen die köpfe der schlange das gift Hâlâhala auszuspeien und in das gestein zu beiſsen, das gift ist gewaltig stark und wie feuer, so daſs es die ganze welt nebst göttern, asuras und menschen versengt, weshalb Çiva, auf bitten der götter, dasselbe verschlingt. Die götter buttern weiter, der Mandara sinkt in die unterwelt hinab, so daſs sie ihre arbeit einstellen müssen, bis Vishṇu schildkrötengestalt annimmt, den berg auf den rücken nimmt, den gipfel desselben aber zu-

gleich mit der hand packt und quirlt. Da erhebt sich nach abermals tausendjähriger arbeit aus dem meere der der heilkunst kundige mann (Dhanvantari) mit stab und krug, darauf erheben sich die Apsarasen, welche weder Deva's noch Dânava's für sich wählen, weshalb sie gemeingut werden; dann erhebt sich die Surâ, Varuṇa's tochter, welche die götter für sich nehmen, dann das roſs Uccaiḥçravas, der edelstein Kaustubha und der gott Soma, endlich nach langer zeit die göttin Çrî in erster jugendblüthe mit köstlichem schmuck angethan, die sich sogleich an den busen Vishṇu's wirft, und nach abermaliger umquirlung kommt zuletzt das amṛta hervor, über das sich ein kampf zwischen göttern und asuren erhebt, in welchem jene siegen und das amṛta durch Vishṇu's hülfe erlangen.

Die erzählung des Mahâbhârata (I. v. 1097 ed. Calc. p. 40 ff.) ist zum theil ausführlicher und berichtet folgendes: die nach dem amṛta verlangenden götter und asuras nehmen den berg Mandara als butterstock, um mit ihm den ocean zu quirlen, nachdem Vishṇu denselben als schildkröte auf den rücken genommen hat; Indra legt die schlange Vâsuki als strick (netra) um den berg und nun beginnen götter und asuren zu ziehen, indem die götter den schweif der schlange fassen. Aus dem rachen der so gezogenen schlange fliegen rauch und flammen hervor, die sich in dichten wolken sammeln und blitze und regen auf die götter herabschütten, es entsteht ein getöse wie der donner gewaltiger wolken und der gedrehte berg zermalmt unzählige bewohner des oceans. Zugleich entzünden sich, indem er so herumgewirbelt wird, die auf seinem gipfel stehenden, an einander geriebenen bäume und das so entstandene feuer umhüllt den berg wie blitze die dunkle wolke. Dies feuer löscht Indra mit wolkenwasser und es flieſsen alle die säfte der gewaltigen bäume und pflanzen ins meer und aus seinem so mit den trefflichsten säften gemischten wasser, welches zur butter gerinnt, erhebt sich endlich nach neuer anstrengung durch die götter der hunderttausendstrahlige kaltstrahler Soma (der mond), darauf Çrî mit wei-

ſsem gewande, die Surâdevî, ein weiſses roſs, der himmlische edelstein Kaustubha, und danach kommt Dhanvantari hervor, einen weiſsen krug haltend, in dem sich das amṛta befindet. Dann erscheint noch der groſse elephant des Indra, Airâvaṇa und das gewaltige gift Kâlakûṭa, welches Çiva auf befehl des Brahman zum heil der welt verschlingt. Auch hier entsteht nun kampf um das amṛta zwischen göttern und asuren, in welchem die ersteren durch list siegen.

Ein dritter kürzerer bericht findet sich noch Mahâbh. V, 3602 ff. bei der beschreibung des Rasâtala (der unterwelt). Hier befindet sich die kuh Surabhi, die aus dem amṛta entstand, welches der welten schöpfer einst, als er gesättigt war, ausspie; aus den tropfen ihrer milch, welche auf die erde fielen, wurde ein see, das milchmeer. Vier kühe sind ihre töchter, welche an den vier enden der welt stehen; die milch derselben und die des oceans quirlten die götter und asuren, indem sie den Mandara zum rührstab machten, daraus ward Varuṇa's tochter Laxmî, das amṛta, Uccaiḥçravas, der könig der rosse, und das juwel Kaustubha hervorgezogen.

An dem ersten bericht des Mahâbhârata schlieſst sich im ganzen der des Vishṇupurâṇa (transl. by Wilson p. 75 ff.) an, nur daſs götter und asuren vor der quirlung verschiedene arten heilkräftiger pflanzen in das milchmeer werfen, dessen wasser glänzend wie dünne leuchtende herbstwolken waren. Nach der quirlung erscheint zuerst die kuh Surabhi, darauf Vâruṇî (the deity of wine), die Surâ oder Surâdevî der anderen berichte, dann der himmlische Parijâtabaum, dann die Apsarasen, dann der mond, dann das gift, dann erschien Dhanvantari weiſs gekleidet mit der schale des amṛta in der hand. Dann erschien Çrî in herrlicher gestalt und warf sich an Vishṇu's busen. Durch die list des Vishṇu erhalten dann die götter das amṛta, es entsteht ein kampf zwischen ihnen und den asuren, in welchem die götter siegen. In der anmerkung hat Wilson noch die angaben anderer Purâṇen zusammengestellt, wonach die zahl

der aus der umquirlung des oceans hervorgegangenen dinge auf 14 gebracht erscheint, indefs sind die neu hinzukommenden gegenstände für uns von keinem besonderen interesse.

Betrachten wir nun die hier gegebenen verschiedenen darstellungen, so stimmen alle darin überein, dafs götter und dämonen sich zur hervorbringung des amṛta vereinen und es durch quirlung des milchmeers endlich zum vorschein bringen. Von besonderem gewicht ist hierbei, dafs das verfahren zur gewinnung desselben, welches wir nur aus einzelnen andeutungen in den vedischen mythen erschliefsen konnten, uns deutlich in seinem ganzen verlauf geschildert wird und alle berichte darin überein stimmen. Freilich handelt es sich aber nur um die gewinnung des amṛta, das, wie wir sahen, ursprünglich dem soma gleich war, von der schaffung des feuers ist, wenigstens ausdrücklich, nicht die rede; es könnte also scheinen, als ob unsre obigen entwicklungen über das entstehen des blitzes durch diese mythen nicht weiter bestätigt würden. Allein es ist wohl zu erwägen, dafs die ganze ursprüngliche naturanschauung auf epischem boden eine andere geworden ist, was vor allem die verschiedenen gegenstände, die aufser dem amṛta noch bei der umquirlung des milchmeers zum vorschein kommen, zeigen. Bleiben wir zunächst nur bei dem amṛta stehen, so sind aus dem in den veden genannten einen soma oder amṛta, Soma der mond, die Surâdevî die göttin der berauschenden getränke und das unsterblichkeit verleihende amṛta selbst hervorgegangen, aufser denen noch die Apsarasen und die kuh Surabhi als gesonderte vertreter der himmlischen wasser erscheinen. Wir sind daher berechtigt in gleicher weise unter den übrigen dingen die stellvertreter des himmlischen feuers oder des blitzes zu suchen und als solche erscheinen das von Çiva verschlungene gift, das zuerst in flammen aus dem rachen des gezerrten drachens hervorsprüht, vor allen aber das rofs des Indra, Uccaiḥçravas, das von weifser farbe ist (Mahâbh. I, 1191) und dessen gewaltiges wiehern

jedem donnerähnlichen schall verglichen wird (Mahâbh. I, 5115 und a. a. o.); es vergleicht sich dem Pegasos, dem blitz- und donnerroſs des Zeus, sowie dem Sleipnir des Odhin und dem schimmel des wilden jägers unserer sagen und nur eine andre gestaltung desselben ist der elephant Airâvaṇa, der ebenfalls dem Indra zusteht, dessen andere namensform Airâvata, namentlich aber das dazu gehörige femininum airâvatî noch geradezu blitz bedeutet, vgl. Böhtlingk-Roth wtb. s. v. Dazu kommt, daſs die erste erzählung des Mahâbhârata dem feuer bei dem ganzen vorgang ja eine bedeutsame rolle zutheilt, indem sie ja aus den entflammten bäumen des Mandara die das amṛta bildenden säfte hervorgehen läſst, weshalb auch die Purânen den götterbaum Parijâta mit unter die aus der umquirlung hervorgehenden gegenstände aufgenommen haben. Nach alle dem kann kein zweifel sein, daſs auch das entstehen des himmlischen feuers in den epischen mythen vertreten sei und daſs man es auf dieselbe weise wie das amṛta durch umquirlung entstehen lieſs.

Von den übrigen gegenständen, die bei der umquirlung hervorgebracht werden, bleiben demnach nur Çrî, das Kaustubha und der götterarzt Dhanvantari zur erklärung übrig, von denen die beiden ersten vertreter der sonne sind, weshalb sie auch dem Vishṇu, der in den veden deutlich als sonnengott auftritt, zugeeignet werden; er trägt das juwel auf der brust und ebenda wird der Çrî ihr platz angewiesen. Es entsteht hierbei die frage, ob der mythos damit die nach dem gewitter hervorbrechende oder die aus dem wolkenmeer in der frühe des morgens hervortretende sonne gemeint habe. Ich habe mich schon früher dahin ausgesprochen, daſs hier schon jedenfalls eine verbindung beider anschauungen stattgefunden habe und sehe die Çrî, die sich in ihrem wesen und ursprung, wie schon bemerkt wurde, der Aphrodite sehr nahe stellt, als die verkörperung der morgenröthe an, eine vorgestellung, die namentlich durch solche stellen angebahnt wurde wie Rv. I, 117. 13: yuvó rátham duhitấ sũryasya sahá çriyấ nâsatyâ 'vṛṇîta

euren wagen, ihr Nâsatya's, umhüllte des Sûrya tochter mit schönheit und Rv. I, 116. 17: ấ vâm rátham duhitấ Sûryasya atishṭhat — sám u çriyấ nâsatyâ sacethe euren wagen bestieg des Sûrya tochter und ihr wurdet dem glanz (ruhm) gesellt; auch an anderen stellen erscheint das wort çrî in verbindung mit den Açvins, den göttern des aufsteigenden morgenroths z. b. R. I, 46. 14.

Der götterarzt Dhanvantari endlich, der das amṛta bringt, ist wieder nur eine neue verkörperung des letzteren selber; die verbindung des amṛta mit dem gedanken der heilkraft liegt eigentlich schon in dem worte selber, weshalb wir auch schon in den veden amṛta und heilmittel als aus den wassern hervorgehend gepriesen sehen, so heifst es namentlich Rv. I, 23. 19 ff.: „In den wassern ist das amṛta, in den wassern das heilmittel — in den wassern, sagte mir Soma, seien alle heilmittel, sei Agni der alles beglückende; die wasser heilen alles. Bringt zur vollendung das heilmittel, ihr wasser, das meinen körper schütze, dafs ich die sonne lange erblicke". Wenn nun aber der begeisternde somatrank schon früh zu einem persönlichen gotte geworden war und neben ihm sich noch andere persönlichkeiten aus den alten anschauungen in mythen hervorgebildet hatten, wie die Surâ und die Apsarasen, so war es ebenso natürlich, aus den heilkräften der wasser eine mit denselben ausgestattete göttliche persönlichkeit hervorgehen zu lassen. Wann diese verkörperung der heilmittel zu einer gottheit der heilkunst stattgefunden habe, läfst sich aus den bis jetzt vorliegenden nachrichten nicht bestimmen. Der name des Dhanvantari findet sich allerdings schon in den sûtra's des Âçvalâyana und Çânkhâyana, wo er mit götternamen verbunden als bestimmter opfer theilhaftig aufgeführt wird, allein ob damit der heilgott gemeint sei, ist aus den mir von Weber mitgetheilten stellen (Âçv. gṛhyas. I, 2. 3. 12, Çânkh. gṛhyas. II, 14, Kauç. 74) nicht ersichtlich, es kann daher ebensowohl eine andere persönlichkeit damit gemeint sein. Der name (dhanvan heifst der bogen) scheint auf den regenbogen zu weisen, wie ja auch die heilkundi-

gen Kentauren, und Chiron war ja der pfleger des Asklepios, mit dem bogen ausgestattet erscheinen. Die äufsere erscheinung des Dhanvantari mit stab und krug oder schale erscheint der des Asklepios so schlagend ähnlich, dafs man fast an entlehnung derselben von den Griechen denken möchte, indefs wage ich bei dem mangel anderer nachrichten keine bestimmte behauptung aufzustellen, zumal andrerseits die geburt des Asklepios der des Dionysos sehr ähnlich ist und aus gleichen grundanschauungen entwickelt scheint, so dafs auch Dhanvantari bei den Indern auf gleichem boden selbständig erwachsen sein könnte.

Wir sind hiermit zum schlufs unserer untersuchungen gelangt und dürfen nun einen rückblick auf die gewonnenen resultate werfen. Als nächstes und die grundlage aller hier betrachteten mythischen anschauungen bildendes ist der satz aufzustellen, dafs man das himmlische feuer und den himmlischen trank im ganzen in derselben weise sich in den wolken entstehend dachte, wie man sie im leben zu erlangen gewohnt war, wobei offenbar die gewinnung des feuerfunkens den mittelpunkt der anschauung bildete, an den sich erst die des trankes in weiterer entwicklung anschlofs. Wir sahen aber, dafs man das feuer in alter zeit durch bohrende reibung gewann und zwar durch drehung eines stabes in der nabe eines rades oder einer scheibe. Zwar war das letztgenannte verfahren nur noch bei den Germanen vollständig nachweisbar, doch liefs sich aus manchen andeutungen schliefsen, dafs auch die übrigen Indogermanen dasselbe einst ebenfalls beobachteten. Dies verfahren scheint man aber der hauptsache nach erst der natur abgelauscht zu haben, indem man das feuer durch reibung des holzes von schling- oder schmarotzerpflanzen gegen stamm und ast desjenigen baums, an oder auf dem sie wuchsen, entstehen sah und von ihnen das feuer holte, woraus sich wohl erklärt, dafs man diese als vorzugsweise zur gewinnung des feuers geeignet ansah. Daraus entwickelten sich denn zwei reihen von vorstellungen über die entstehung des himmlischen feuers, die, wie es in der natur der sache liegt,

nicht überall geschieden auftreten, sondern zum theil in einander übergehen. Nach der ersten liefs man das feuer aus der sonnenscheibe oder dem sonnenrade durch drehung eines keiles oder stabes in derselben entspringen, indem man glaubte, dafs die sonne im gewitter hinter dem wolkenberge erloschen sei und daher durch drehung eines keiles in derselben wieder entzündet werden müsse. In analoger weise glaubte man, wie dies wenigstens von den Indern sehr wahrscheinlich wurde, dafs das sonnenfeuer am morgen, nachdem es in der nacht verloschen war, wieder entzündet wurde und ebenso ergab sich, dafs bei den Germanen und wohl auch bei den Römern sich aus der dem feuerzeug fast ganz gleich zusammengesetzten handmühle die vorstellung der sonnenscheibe als mühle entwickelt hatte.

Wenn man nun in dieser weise den blitz im himmel entstehend dachte, so war es natürlich ihn zur erde in der gestalt hinabfahren zu lassen, die ja das feuer hervorrief, nämlich in der des stabes oder keiles; wir sahen daher, dafs in dem namen des feuerholenden Prometheus sich noch der name des indischen drehstabes, des pramantha, wiedererkennen liefs und die namen vajra, κεραυνός, cuneus, donnerkeil zeigen, dafs diese vorstellung bei den hauptvölkern der Indogermanen die verbreitetste war. Man dachte sich dieselben in der regel von einem gotte zur erde hinabgeschleudert, daneben mufs aber eine, wie es scheint, ältere vorstellung einhergehen, wonach der stab oder funken aus dem himmel geraubt wird; im Prometheus erscheint ein solcher feuerräuber und am verbreitetsten, sahen wir, war die vorstellung von einem vogel, der das feuer zur erde herabbrachte. Aus den andeutungen verschiedener mythen ergab sich aber, dafs diese sich wahrscheinlich aus der zweiten vorstellung vom ursprung des himmlischen feuers, wonach dasselbe einem baume entsprang, entwickelt hatte, man glaubte wohl, dafs er dort sein nest habe und den entzündeten zweig von da herabführte. Am deutlichsten erscheint er so in dem den somaschofs herabbringenden vogel, in dem die springwurzel

bringenden specht, in dem mit dem scepter des Zeus vereinigten adler und wohl auch in dem geflügelten stabe des Hermes. Unentschieden mufs vorläufig bleiben, ob diese vorstellung sich nicht vielleicht erst aus der verschmelzung der beiden anschauungsweisen von entstehung des feuers am himmel entwickelt habe, ob der vogel nämlich gleich vom anfang den brennenden zweig, stab, keil bringend gedacht worden sei, oder ob er zuerst nur selber als eine verkörperung des blitzes gegolten habe. Dafs die letztere vorstellung jedenfalls vorhanden gewesen sei, zeigen sowohl andere zahlreiche züge als die im letzten theile unserer untersuchungen gegebenen nachweise, nach welchen bestimmte pflanzen und bäume mit gefiederten blättern als himmlischem ursprunge entstammend, als verkörperungen des blitzes gedacht wurden.

Die bisher entwickelten vorstellungen sind also, wie wir sahen, aus sehr einfachen anschauungen hervorgegangen, von denen diejenige, welche dem blitz den ursprung von einem himmlischen baume zuschrieb, selbst in eine zeit fallen kann, wo menschlich gedachte göttergestalten noch gar nicht vorhanden waren, die andere dagegen zeigte schon eine solche entwicklung und ist nicht denkbar ohne eine göttliche persönlichkeit, welche den feurigen funken mit dem drehstabe hervorlockt. Wir sahen zugleich, dafs durch das diesem vorgange vorangehende erlöschen des sonnenrades ein kampf zweier feindlichen gewalten gesetzt war und dafs die hieraus sich entwickelnden vorstellungen von selbst zu andern göttergestaltungen und mythenbildungen führen mufsten. Wenn nun aber die naive anschauung das verfahren bei der feuerentzündung dem bei der zeugung verglich, so folgte daraus die weitere entwicklung, dafs man das entstehen des blitzes zur zeugung einer gottheit umbildete, wie sie sowohl bei Indern als Griechen noch deutlich nachweisbar war und auch bei den Germanen wahrscheinlich ist. Der gott des feuers, so im himmel gezeugt, stieg nun zur erde herab und wie er selbst dadurch sterblich geworden war, zeugte er nun hier das

sterbliche geschlecht, das daher bei den Indern in den bedeutendsten brahmanengeschlechtern seinen ursprung vom Agni ableitete oder wie die Bhṛgus unmittelbar aus dem blitze entstanden war, bei den Griechen vom feuerbringer Prometheus abstammte oder von ihm geschaffen wurde. Wenn wir neben diesen vorstellungen bei den Griechen und Germanen eine abstammung des feuerbringers und des menschengeschlechts von der esche hergehen sehen, so hat hier entweder eine nachbildung dieser mythen nach denen jenes kreises stattgefunden, die, da die sagen über den ursprung des feuers vom baume noch vorhanden und lebendig waren, natürlich war, oder diese mythen vom ursprung der menschen vom baume waren schon neben denen vom ursprung des feuers vom baume vorhanden. Für die letztere auffassung spricht namentlich der grund, daſs der ursprung der menschen vom baume bei Griechen und Germanen entschieden nachweisbar, bei den Römern wahrscheinlich ist und daſs die umbildung der mythen vom baume deshalb in eine vor der trennung dieser völker liegende zeit fallen müſste, wenn man nicht annehmen will, daſs sie bei den bereits getrennten gleichmäſsig vor sich gegangen sei. Ist demnach die annahme sehr wahrscheinlich, daſs auch mit der vorstellung vom ursprunge des feuers von einem himmlischen baume schon die des ursprunges der menschen von demselben zusammenfalle, so wird auch diese sich aus analogen anschauungen wie die über den ursprung der menschen aus dem gedrehten donnerkeil entwickelt haben und die zwieselgestalt der wünschelruthe wie des Hermesstabes läſst uns einigermaſsen erkennen, welche anschauung diesen vorstellungen zu grunde gelegen habe. Wenn nun aber mit der vorstellung des vom himmlischen baume entspringenden feuers die von dem dasselbe herabführenden vogel aufs engste zusammenhing, so erklären sich daraus die weiteren entwicklungen, wonach dieser vogel selbst wie der Picus bei den Römern, Phoroneus bei den Griechen als ältester könig d. h. erster mensch erscheint, oder daſs er wie bei den Germanen noch

fort und fort als menschenbringer erscheint oder dafs er sich zu der den körper belebenden seele gestaltete, die deshalb die sterbliche hülle nach dem tode wieder in vogelgestalt verliefs.

Den ursprung des himmlischen feuers sahen wir zweitens aber vielfältig in verbindung mit den vorstellungen von einem himmlischen trank auftreten, als dessen älteste bezeichnung wohl amṛta und ambrosia aufzufassen sind. Wenn aber das feuer als blitz aus der wetterwolke stammte, so mufste denn auch diesem ein gleicher ursprung zugeschrieben werden und die veden lassen keinen zweifel darüber, dafs unter dem amṛta, dem unsterblichen, die ob auch scheinbar oft ganz verschwundenen, doch immer wiederkehrenden, unvergänglichen himmlischen quellen der wolken zu verstehen sind. Da nun aber die sämmtlichen indogermanischen völker in alter zeit ein, wahrscheinlich aus honig und anderen bestandtheilen gemischtes, berauschendes getränk kannten, dessen wirkungen geist- und kraftererregend waren, weshalb man auch in ihm eine verkörperung des feuers sah, so war es natürlich, demselben auch den gleichen ursprung wie dem himmlischen feuer zuzuschreiben und wir sahen daher, dafs auch bei diesem die vorstellung von einem doppelten ursprung nachweisbar war. Am klarsten liefsen sich hier noch die vorstellungen seines ursprungs aus einem himmlischen baume bei den Eraniern, Indern und Griechen nachweisen; der name der esche bei den Griechen sowie die nachrichten über die gewinnung des soma bei den Indern ergaben mit ziemlicher gewifsheit, dafs ein von einem baume stammender honigsaft den hauptbestandtheil dieses trankes gebildet habe*). Weniger ausführlich waren die überlieferungen von der zweiten art

*) Ich theile hier nachträglich die mir durch meinen freund Aufrecht in Oxford gefälligst ausgezogene, s. 230 oben besprochene stelle mit: Sylvan Sketches by the author of the Flora Domestica Lond. 1825. 8. p. 24: „Lightfoot says that in the Highlands of Scotland, at the birth of an infant, the nurse takes a green stick of ash, one end of which she puts into the fire, and while it is burning, receives in a spoon the sap that oozes from the other, which she administers to the child as its first food".

des ursprungs dieses himmlischen getränks, wonach er nämlich analog dem feuer durch quirlende mischung im himmel gewonnen wurde, indefs waren doch die reste dieser vorstellung, namentlich bei Indern und Germanen, noch zahlreich genug, um auch sie als hinreichend gesichert erscheinen zu lassen, zumal da sie in der epischen zeit der Inder deutlicher als irgend eine andre der hier besprochenen wiederkehrt. Wie wir nun sahen, dafs aus der vorstellung von dem kampfe zweier feindlichen gewalten im gewitter, diejenige von dem raube des feuers sich entwikkelt hatte, so zeigte sich dasselbe analog auch hier. Die Asuren, die Gandharven, die Kentauren und riesen, die ursprünglichen und alten naturmächte, die vor den göttern existirten, waren die besitzer dieses himmlischen trankes und er mufste ihnen mit list oder gewalt geraubt werden. Dies geschah, wie wir sahen, bei Indern und Germanen in schöner übereinstimmung durch die höchsten götter, Indra und Odhin, die sich beide in falk und adler wandelten, während auch bei den Griechen die grundlagen desselben mythos nur in anderer gestaltung hervortraten und sich zugleich hier noch merkwürdige übereinstimmungen in den Dionysosmythen mit indischen herausstellten. Dafs auch bei den Griechen einst die vorstellung vom raube des trankes durch den Zeus als adler vorhanden gewesen sei, liefs sich aus manchen spuren mit wahrscheinlichkeit schliefsen. Ueber die art, wie man sich diesen raub des himmlischen tranks durch den vogel vorgestellt habe, fanden wir nur noch bei den Indern ausführlichere nachrichten, die zugleich noch einmal zeigten, wie innig sich beide mythenkreise durchdrungen haben. Die verwandlung des raubenden vogels oder seines gefieders in einen baum oder eine pflanze führte nämlich dazu, den grund einer zahl von gebräuchen und abergläubischen meinungen, namentlich bei den Germanen, darin zu erkennen, dafs man glaubte der als vogel aufgefafste blitz habe sich bei seiner herabkunft auf die erde in den baum oder die pflanze verwandelt und ihnen seine eigenschaften mitgetheilt. Die hierdurch ge-

wonnenen resultate führten dann auch zu neuen beweisen für den ursprung der menschen aus dem himmlischen feuer und zeigten, daſs manche züge in den mythen und culten des Hermes und Dionysos sich aus gleicher quelle entwikkelt haben. Der umstand, daſs in diesen gebräuchen sowohl bei den übrigen Germanen als im eigentlichen Deutschland die eberesche eine hervorragende rolle spielt, macht in verbindung mit den anderen über die esche gewonnenen resultaten einigermaſsen wahrscheinlich, daſs eine eschenart derjenige baum gewesen sein werde, an den sich die mythen sowohl vom ursprung des feuers als des göttertranks ursprünglich vorzugsweise angeknüpft haben werden. Der gebrauch, die kühe beim ersten austrieb auf die weide durch schläge mit einem zweige der eberesche bei den Germanen, des parṇa-(palâça-)baums oder der çamî bei den Indern, fruchtbar und kräftig zu machen, diente uns als ausgangspunkt bei diesem letzten theile unserer untersuchungen. Die zum theil bis auf scheinbare nebendinge sich erstreckende übereinstimmung in demselben bei beiden völkern ist vom höchsten interesse und bildet den festen kern, von dem alles übrige licht erhält; sie zeigt zugleich, mit welcher zähigkeit die unteren schichten hochgebildeter völker an ihren alten überlieferungen festhalten und wie sehr diese geeignet sind uns über die mythen selbst der fernsten zeiten aufklärung zu geben, denn man wird kaum zu weit greifen, wenn man diesem gebrauch ein alter von drei bis viertausend jahren zuschreibt. — Die schlieſsliche darlegung der epischen mythen über die gewinnung des amṛta zeigte endlich, wie die grundgedanken unserer mythenkreise in späterer zeit sich umgestaltet hatten und dabei doch die ursprüngliche anschauung mit einer klarheit, wie sie in den älteren nachrichten kaum aufzufinden ist, festgehalten hatten. Sie sollten daher am schluſs nur noch einmal darthun, wie der kern der ältesten und bedeutsamsten göttermythen der Indogermanen auf anschauungen der natur beruhe, die nur ein spiegel des eigenen lebens des volkes waren.

# Register.


## A.

açvattha 42. 72. 84. 108. 127. 193. 195. 196. 197 ff. 201. 204. 210. 211 f. 216. 224. 225.
Açvin 7. 67. 74. 76. 252.
açvattha somasavana 128. 198.
âdâra 194.
adebar 106.
adler 29. 109. 130. 149. 153. 176. 177 f. 200. 216. 219. 242.
Admetos 238.
Aegeria 33.
Aegis 224.
ἀερόμελι 136.
aescthrote 243.
aesculus 180.
aeti 99.
ἄγγελος 238.
Agni 5. 6. 7. 28. 35. 66. 70. 75. 77. 84. 155. 161. 163. 164. 169. 192. 198. 200. 201. 204. 209. 235. 238. 240. 245. 246.
Ağramainyus 124. 130.
Ahi 52. 56 f. 155.
Aidoneus 28.
Airâvaṇa 249 f.
Airâvata 251.
Âjagava 169.
âkhu 202.
alp 90.
alraun 206. 208. 210. 246.
Ambrosia 174 f. 178.
amṛta 16. 25. 56. 76. 127. 144 f. 151. 153. 247 ff. 252.
anâs 59.
ancile 51.
anemone 187.
Anga 169.
angedonnert 223.
Angiras 7. 8. 235. 238.
ankura 195.
Anus 67.
Âpas 7. 145. 153.
Aphrodite 25. 251.
Apollo 202. 238. 242.
Apsarasen 248 ff.
Âra 128. 130.
araṇi 5. 13. 42. 72 ff. 78. 199. 209. 210. 211. 234.
Arduisur 124.
Ardvîçûra 124.
Areion 29.
Ares 134.
argentum 61.
Arges 239.
ἀργής 61. 69.
ἀργῆτες ὀδόντες, ἀργῆτες κεραυνοί 202.
ἄργυρος 61.
Arjuna 61. 195.
Ârjuneya 61.
Artemis 70.
Aruṇa 59.
aruṇadûrva 194.
Ârushî 11.
asarum europaeum 228.
Asklepios 253.
askr 25. 135. 225.
Astrape 66.
Asuras 144.
âtar 41.
Atharvan 7. 41. 235.
Athene 17. 18. 29. 202. 226.
ἀθραγένη 37 f. 41. 237.
Âthrava 172.
attonitus 223.
atzel 91.
auerhahn 216.
auge 29. 53. 68. 132. 202.
Aurva 11. 168. 170. 224.
austrieb, erster a. des viehes 183 ff. 206.
avis incendiaria 31.
Âyu 71. 85.

## B.

bagha 121. 122.
Balder 233.
baris 99.
barley 99.
barn 99.
barr 99.
Baugi 149 f.
baumverehrung 243.
bere 99.
berg 152. 163. 178.
Bhaga 122.
bhara 155.
bhargas 8.
bhrajj 165.
bhrâj 8. 165.

bhrâjas 8.
bhṛgavâna 28.
Bhṛgu 5—12. 22. 67. 165. 168. 235.
bhṛj 8.
bhuraṇyu 26 ff.
bjaurg Thors 201.
birkenreis 188 f.
bläser 152.
blic 9. 29.
blitz 17. 29. 67. 104. 162. 164. 166. 168. 176. 193. 199. 200. 201. 202. 211. 213. 214. 215. 222. 224. 227. 234. 239. 244.
bocksdorn 46.
Bodn 149.
bömheckelkrut 218.
bohrer 38 ff. 153.
Brahman 11.
brauen 64. 164 f.
Bronte 66.
Brontes 69.
Bṛsaya 162.
brunnen 105. 156. 175.
butterung 12 f. 111. 161. 204.

## C nebst skr. c (tsch) und ç.

Caesalpinia 195.
cakra 53.
caltha palustris 184. 187.
câtra 72.
çabdavedhin 221.
Çacî 61.
çaêna 125.
çalyaka 180. 236.
çamî 42. 72. 84. 103. 180 ff. 192. 193. 195. 198. 199. 200. 210. 234. 236. 238.
çamîgarbha 42. 72.
Çambara 140.
Çaryâta 11. 223.
Chiron 253.
Çînamrû 125 f.
Circę 32.
citya 245.
clematis 237.
Çiva 240. 247.
Çri 25. 248 ff.
cuneus 226. 254.
Çushṇa 52. 55. 57 f. 65. 69. 97. 131. 144. 151. 173. 175.
çvasana 152.
Cyavana 10. 11. 28. 223.
Cyavâna 10. 11. 28.
çyena, falke 29. 138. 142. 144. 146. 153. 162. 163. 164. 176 f. 192. 215.
çyenahṛta 194—197.

## D.

daêva 8.
Danaos 134 f.
Danaiden 135. 174.
δάφνη 37 ff.
deiws 8.
Demeter 98. 166.
Despoina 19.
Deukalion 19.
deus 8.
dev 8.
deva 8.
dews 8.
Dhanvantari 248 ff.
Dionysos 24. 143. 166. 167. 168. 171. 173. 174. 224. 243—247. 253.
dia 8.
div 8.
diw 8.
Divodâsa 140.
Dold 180.
Donar s. Thor 47. 190. 223.
donnerkeil 66. 77. 105. 199. 201. 204. 242. 244. 254.
donnerbesen 231.
dorn 37. 46. 148. 236.
δόρυ 241.
drache 52. 134. 147. 229. 205. 208. 211. 214. 222. 223. 224. 226.
drei kreuze 201. 208.
drei kufen 155 ff.
dreimalige melkung 191.
drei spenden 157.
drei trünke 155 ff.
dreiständige blätter 237.
dreizack 237.
duw 8.
duy 8.

## E.

eber 202.
eberesche 183 f. 186. 189 ff. 199. 201. 202. 203. 204. 205. 211. 216. 222. 238.
eberzahn 202. 238.
edera, epheu 40 f. 237. 243 f. 245.
eiche 37. 46 f. 190.
eichenmistel 232.
eichhörnchen 130. 153.
eidechse 124. 130.
eier 184. 187.
eisvogel 216.
elbin 90. 91. 175.
elster 216.
ἐμβρυντητός 223.
Endendros 245.
engel 94.
entmannung 101.
eoferfearn 202. 220.
epheu s. edera.
erdmännlein 207.
Erinnyen 26.
erlen 49.
ἐσχάρα 37. 77.
esche 24 ff. 132. 135 ff. 180. 220. 225. 229 f. 235.
eschensaft 229 f.
Etaça 55. 62 f. 64.
eule 29. 109. 126. 214. 215. 217.
euphorbia 218.

## F.

fackel 227. 237.
fagrahvel 54.
fáinn 113.
falke s. çyena.
fan 113.
far 99.
farnkraut 202. 218 ff. 240. 243.

farnsame 221—228.
feder 90. 91. 148. 180. 192. 218.
fels 178. 213.
Feronia 80 f.
Feronius 80 f.
ferula 68. 243.
festfeuer 43 ff.
fetialis 226.
feuer 12 f. 86 ff. 70. 101. 110. 161. 208. 215. 222. 246.
Fialar 149.
fichtenstab 243.
ficus indica s. nyagrodha
ficus religiosa s. açvattha
ficus ruminalis 180.
flagrare 8.
flogrogn 200.
flögrönn 199. 205.
flügel 148. 192. 238.
flygrönn 205.
freischufs, freischütz 221.
Freyja 152.
Freyr 101.
frigere 165.
Fro 47. 101.
Frögroda 205.
fulgeo 8.
fulgur 8.
funkenfeuer 48 ff. 97. 102.

## G.

Galar 149.
gâlgafarmr, gâlga valdr 207.
galgenmännlein 207.
gambantein 224.
Gandharven 82. 132. 138. 151. 171. 173.
Gandhrawa 132.
Ganymedes 176 f.
gaokerena 119 f. 124.
gâyatrî 147. 163. 194. 195. 237.
Geifsmännlein 34.
Gertrud 32.
gewitter 52. 69. 106. 161. 162. 217. 218.
glafsaschenwurtz 220.
glafseschencrut 220.
γλαυκῶπις 29.
γλαῦξ 29. 215.
glücksblume 206. 213. 214. 228.
glücksruthe s. wünschelruthe.
Gorgonenhaupt 224.
gremi Oðins 226.
grenze 240.
Grotti 101. 114.
Gûngnir 226.
Gunnlödh 149. 153. 154. 155. 166.

## H.

habicht 130.
Hackelberg 233.
hagedorn 236.
hagel 214. 215. 222.
hahnenblut 205.
Hâlâhala 247.
hammer 237. 240.
Hângatyr 207.
haoma 118 ff. 139. 172. 175.
haritakuça 194.
Harviçp-tokhma 125.
hasel 184. 205. 218. 220. 227. 228. 231. 243.
haselmistel 228.
haselnüsse 184. 229.
heidekraut 219.
heilkraft des wassers 252.
Helios 97.
Hephästos 17. 173. 235. 239.
Herakles 173 f.
Herilus 32.
ἕρμαιον 242.
Hermensäulen 240.
Hermes 238 ff. 241. 245. 246.
Hermesstab 238 f. 241 f.
heti 202.
hexen 76. 91. 175. 187. 204.
hibou 109.
himmelfahrtstag 185.
himmelsfeuer 48. 50. 52.
Hippokentauren 174.
hirpi 30. 32.
Hirpini 32.
Hnitbjörg 149. 152. 166. 179.
honig 135 ff. 144. 149. 160.
honigfall 129. 131.
hort s. schatz 206. 213. 242.
hvâpâo 122.
hvel, hveohl etc. 54.
Hvergelmir 130. 134.
Hyaden 137. 166. 174.

## J nebst skr. j (dsch).

Janus Quirinus 226.
Jaṭbés 125.
javai 98.
Iḍâ 81. 86.
Idomeneus 28.
ignis Vestae 40.
Ilâ 86.
Ilpa 128. 130.
Indra 52. 56 f. 60. 64 f. 75. 77. 97. 123. 138. 141. 143. 144. 146. 151. 153. 154. 155. 156. 158. 159. 161. 162. 163. 164. 165. 167. 170. 175. 176. 180. 190. 192. 202. 213. 224. 226. 248.
johannisbier 100.
johannisfeuer 43 f. 48. 94.
johannisminne 100.
johanniswurzel 218.
Irmensäule 180.
irrkraut, irrwurzel 223.
juhû 204.
jungbrunnen 12.
jungfrau 93.
Jupiter 226. 240.
Jupiter Elicius 33. 35. 51.
Jupiter lapis 226.
Ixion 69.

## K.

Kaanthos 133 f.
kabandha 134. 156. 174.
Kâlakûṭa 249.
kalwer quieken 183.
Kâmaduh 213.
kâra 155.
Kathaṃruru 61.

Kaustubha 248 ff.
Kavandha 134.
Kekrops 240.
Kentauren 132. 173. 174. 253.
κεραυνός 254.
Kereçâni 131. 171 f.
κηρύκειον 238. 242.
khadira 72. 195. 196. 204. 224.
kiṃçuka 192.
kind, neugeborenes 246 f.
kirna etc. 111. 116.
Kissos 245.
κιττός 87 f. cf. edera.
Klymene 97.
knüppel aus dem sack 227.
kobold 206. 246.
Konar 42.
Kore 12.
kralle 147. 180. 236.
kranewittbeeren 188. 190.
Kṛçânu 138 ff. 146. 147. 171 f.
kreuz 101. 208. 237.
kreuzdorn 46. 187 f. 201. 205. 218. 236 f.
kriegserklärung 226.
krug 174 f.
kuckuk 117.
kühe 180 ff. 213.
Kuyava 55. 98 ff. 131. 173.
kushṭha 127. 233.
Kutsa 57 f. 60. 65. 140. 176.
Kvasir 149. 160.
Kyklopen 68. 239.
κύκλος 58.

## L.

labrusca 40.
Laxmî 249.
lanze 225 f. 242.
lichtstrahl 92.
Λικνίτης 246.
lohe 47.
Loki 153.
Lykurgos 224.

## M.

madhu 131. 156. 158. 159.
mând 111.
mântâ 111.
mahre 90. 91.
maitag 183.
maṇḍala 13.
Mandara 16. 247 ff.
mandel 14.
mandragora 210. 219. 224.
mangeln 14.
manth 12.
μανθάνω 12. 16.
Manthara 16.
Manu 5. 11. 20. 140. 155.
marentakken 233.
Margarethe 184.
Mars 30 ff.
Martin 188. 190.
Martinstag 188.
Martinigerte 189.
Marut 7. 97. 140. 146. 155. 156 f. 202.
Mâtariçvan 5. 6. 12. 162. 163. 176.
maulwurf 202.
maus 202.
Medusenhaupt 224.
meer 25.
meeturis 111.
mehlweg 116.
Meilichios 246.
mel 159.
μέλι 136. 160.
Melia 25. 133 f. 173.
μελία 136. 160. 225.
melische nymphen 26. 225.
Μέλισσαι 136.
mensch, entstehung 18. 24. 70. 77. 135. 179. 235. 247.
menturis 111.
μηροῤῥαφής 11. 167.
μηροτραφής 11.
meth 100. 131. 149. 152. 156. 159.
μέθη 159. 160.
μέθυ 159.
milchmeer, quirlung desselben 247 ff.
milchstraſse 115.
milith 159.
Mimir'sbrunnen 129.
mimosa catechu s. çamî.
Minos 21.
Minyas 20 f.
mjödh 156. 158.
mjölnir 201.
mistel 198. 207. 231 ff.
Mitra 145. 224.
mittag melken 186.
mittag treiben 185.
morgenröthe 251.
möndull 13.
mṛdhravâc 60.
Mṛtyu 169.
mühle 115 f.
mühlenweg 115.
mulde 174. 246.
mûsh, mûshikâ 202.

## N.

nacktheit 81. 90. 92.
namengebung der kühe 183 f. 186.
Namuci 16. 154.
narthex 24. 40. 68. 235. 243 f.
nebelkappe 222.
nektar 137. 175.
nemi 66.
neumond 181. 234. 237.
Nibelungenhort 242.
Niðhöggr 130. 203. 228.
Nirṛti 225.
Nishâda 169 f.
notfeuer 48 ff. 94.
Numa 33.
nyagrodha 196. 212.

## O.

Odebero 106.
odhroerir 131. 149. 151. 155. 160. 175. 179.
Odhin 53. 129. 131. 149. 151. 153 ff. 166. 190. 200. 202. 207. 224, 225. 226.
οἶνος 169.
ôminnisöl 175.

ormbunke 222.
osterfeuer 48.
otterkraut 222. 223.
ovîli 72.

**P** nebst skr. ph und griech. φ.

palâça 148. 180 ff. 192. 194. 195. 199. 204. 237.
Pallas s. Athene.
Paṇi 162.
Panopeus 19.
Panu 101. 110 ff. 118.
πάρηβον 211.
Parijâta 249.
πάρυβον 211.
parṇa 148. 180. 192. 200. 219.
parvavan 211.
pavi 66.
Pegasos 29. 251.
Persephone 83. 166.
πέτρα, πέτρος 178.
Petrus 188. 190.
pferdehaupt 167.
pflanzenvermählung 108.
Phaeton 97.
phâlguna 194.
phallisches wesen 240. 243 f. 246.
φιλύρα 87 f.
φλέγω 8.
φλεγυᾶν 23.
Φλεγύας 21. 29. 69.
Phlegyer 19 ff.
Pholos 135. 173.
Phoroneus 25. 235. 238.
φρύγειν 165.
Phryger 67.
piçâca 209.
Picentini 82.
Picumnus 83. 104.
Picus 80 ff. 52. 104. 117. 179 f. 215.
pidonarot 238.
pilum 105. 117.
Pilumnus 104. 117.
pippala 199.
piyûsha 145.
plih 9.
Poseidon Genethlios 184.
Prajâpati 74. 122.
Pramati 10.
pramantha 15. 36. 39. 66. 68. 72 f.
Pramatha, Pramâtha 18.
Priapus 45. 100.
πρῖνος 37 f. 47.
Promantheus 17.
Prometheus 10. 16. 18. 36. 97. 103. 235. 239. 242.
πρωτογόνη 20.
Pṛthî 170.
Pṛthu 169 f.
prügelzauber 227. 234.
πτέρις 220.
Purûravas 71. 78. 81 ff. 85 ff. 210.
pûtîka 194. 196.
πυρεῖα 37 ff.
πυρφόρος 227.

**Q.**

quairnus 116.
quecholter 191.
quecprunno 12.
quêke 185. 188. 190.
quieke s. quêke.
quitsche s. quêke.

**R.**

rabe 216.
rad 48 ff. 67. 95 ff. 102. 106.
rainfarn 240.
rajata 61.
ῥάμνος 37 ff. 236.
Ratatöskr 130. 153.
rati 153.
ratte 202.
Râxasa 69. 209.
Remus 32.
reynir 202.
reyrsproti 226.
Ribhus 67.
Rindr 224.
Robin 107.
robur 48.
rœn, rœnnetrae 202.
rogn 202. 203.
rohishaṭṇa 194.
roitelet 109.
Romulus 32.
rofs 132. 176. 198.
rountree, roan, rowan 201.
Rudra 202. 238. 240.
runa 202.

**S.**

sâld 157.
Sampo 114 f.
saoma 139.
saras 156 f.
sauparṇa 147.
Savitar 122. 180.
schamir 216. 221.
schatz 205. 206. 213.
scheibe 49. 97. 102.
scheibentreiben 48 ff. 97. 102.
schellac 198.
schenkelgeburt 143. 168 ff.
schildkröte 247 ff.
schlagruthe 205.
schlange 149. 166. 203 f. 220. 222. 227. 229 f. 238.
schleier 91.
schlofs, versunkenes 228.
schlüssel 228.
schlüsselblume 213.
schwanjungfrauen 91.
scepter des Zeus 242.
seele 107.
Σειληνός 35.
seitengeburt 143. 209.
Semele 294.
shrewash, shrewmouse 201.
sieb 174.
Sif 157.
Silen 35. 135. 173.
Simurgh 125.
Sinîvâlî 70.
Sleipnir 132. 251.
Smintheus 202.
Soma 5. 56 f. 63. 97. 100. 118 ff. 123. 138. 144. 147. 151. 155. 158. 161. 166. 167. 169. 170. 171. 176. 189. 192. 193. 194.

195. 196. 204. 236. 248 ff.
Son 149.
sonne 48. 58. 93. 102. 111. 115. 117.
sonnenrad 54. 56 ff. 62 ff. 65. 68 f. 151.
sonnenrosse 55. 62 ff. 66.
sonnenstrahlen 64. 92 f. 213.
sonnenwagen 54 ff. 62 ff.
Soranus 30. 35.
specht 29 ff. 105. 117. 214. 217.
speichel 161.
sphya 204.
spinturnix 31.
springwurzel 179. 206. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 221. 222. 228. 233.
stall 213.
stamm, stammbaum 235.
stein 163.
Steropes 69. 239.
storch 105.
στορεύς 38. 78.
strauſs 220.
strohhalm 90. 92.
Sukanyâ 11.
sukiṃçuka 192.
sunwendfeuer 48.
Surâ, Surâdevî 248 ff.
Surabhi 249 f.
Sûrya 55. 62. 64. 92. 140.
Suttung 119. 152. 154.
svapas 123.
Svaçva 63 f.
Sykites 246.

T.

taube 88. 91.
teich 105.
teufel häla 101.
θεός 3.
thau 132.
Thor 101. 153. 156 f. 200 f. 203. 204. 211. 226.
Thorsäulen 240.
Thrimilci 191.
θύρσος 244.
thyrsosstab 243.
tiraskariṇî 91.
tîvar 3.
tonne 156. 174.
trimjölksgräs 187.
τριπέτηλος 238.
τρίτος σωτήρ 158.
tropfen 29.
Tros 176.
τρύπανον 37 ff. 78.
Tschamros 125.
tuch, weiſses oder rothes 214. 215. 222.
Tuoni 110 ff. 113.
Tvashṭar 7. 67. 74. 77. 121 f. 141. 146. 158.

U.

Uçanas 140.
Uccaiḥçravas 248 f.
unsichtbarkeit 222.
unterwelt 83.
upabhṛt 204.
Uranos 101. 225.
Urdharbrunnr 129.
ursprung des menschen s. mensch.
Urvaçî 71. 78. 81 ff. 85 ff. 91. 210.

V.

vajra 204. 254.
vajrabâhu 202.
vajradanta 202.
vajradru, vajradruma 218.
vajrakaṇṭaka 218.
vajranâbha 66.
valkyrjen 91. 175.
Vâmadeva 141 ff. 168. 209.
Vâmôru 168. 170.
varâha 202.
varâhu 202.
Varkasch 124. 175.
Varuṇa 10. 53. 145. 224.
Vâruṇî 249 f.
Vasishṭha 86.
Vâsuki 247 ff.
Vâta 6.
vâtâpi 176.
vâtâpya 176.
Vâyu 6. 75.
Vênas 169 f.
verstümmelung 59.
veþr geira 226.
veþr Oðins 226.
viçpatnî 70.
viçvâyu 56 f. 69.
Vijarâ 128. 130.
Vimur 201.
virgula divina 241.
Vishṇu 57. 66. 74. 77. 247. 251.
vitis silvestris 40.
vogelbeere 196. 205.
vogelbeerbaum 183. 186.
vogelleim 198. 212. 233.
Vouru Kasha 119. 124 f. 130. 131.
Vṛtra 52. 56. 59. 151. 154. 155. 224.

W.

wachholder 190 f. 236 f.
wallnuſsbaum 229.
Walpurgisabend, -nacht 189. 201. 203.
Walpurgiskraut 222.
walrüderske 91.
wasser 215. 216.
wasserhühnchen 216.
wegetritt 223.
wein 95 ff. 100.
weiſsdorn 188. 237.
weiſse frau 12. 52. 175.
weiſse schlange 228.
weltbaum 124. 126 ff. 131. 179. 190. 198. 238.
weltei 11.
weltesche 25. 128. 180. 207. 220.
wetterbaum 25.
wetterwurzel 217.
wiedehopf 215.
wiege, goldne 247.
witchelm, witchen, witchhazel, witchwood 201.
witchhazel 229.
Wodan s. Odhin 190.
wolke s. roſs, berg, stein, fels, brunnen, jungbrun

nen, tonne, mulde, krug, sieb, eber, stall.
wren 107.
wunsch 242.
wünschelruthe 205. 206. 207. 208. 210. 211. 212. 213. 214. 218. 227 f. 233. 234. 236. 237. 238. 241.
wünschelsame 221.

Y.

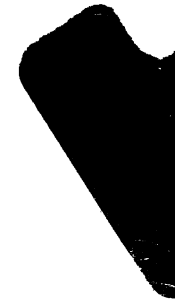
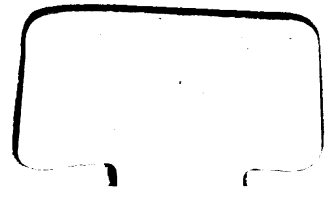
Yama 10. 19 f. 128. 235.
yava 98. 100.
yavishṭha 246.
Ygg 132.
Yggdrasill 25. 128. 131 f. 135. 198.

Z.

Zagreus 166. 177.
zauber 200. 201. 202. 204.
zaunkönig 107 ff. 231.
ζέα 98.
zeugung 70. 74 f. 101. 210.
Zeus 19. 29. 69. 136 f. 158. 166. 176 ff. 215. 242 f.
ziegen 203.
zwiesel 207. 233 f. 238.

## Druckfehler.

seite 3 zeile 9 von oben lies: welsch statt wallach.
s. 5 z. 21 v. o. lies: auseinandersetzung.
s. 19 z. 18 v. o. hinter Bhṛgu's füge hinzu: sei es.
s. 29 z. 24 v. o. lies: den namen statt denna men.
s. 34 z. 22 v. u. lies: mit branntwein statt mit wasser.
s. 42 z. 14 v. o. fehlt die klammer vor ὥσπερ.
s. 63 z. 11 v. u. lies: yad iti.
s. 67 z. 14 v. o. lies: unn statt nun.
s. 67 z. 4 v. u. lies: Tvashṭar.
s. 72 z. 15 v. o. lies: açvattha.
s. 74 z. 11 v. u. lies: Açvines.
s. 78 z. 18 v. u. lies: Purûravas.
s. 80 z. 10 v. u. lies: hai' statt hai.
s. 112 z. 3 v. u. lies: die Finnen.
s. 120 z. 11 v. u. lies: vîjvañca.
s. 165 z. 18 v. u. lies: wurz. bhrajj statt brjj.
s. 189 z. 3 v. u. füge hinter erklärte hinzu: (oben s. 148).
s. 208 z. 15 v. o. lies: bestimmtem.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

AUG 3 1 1965